PHILOSOPHIA
JUXTA INCONCUSSA,
TUTISSIMAQUE
DIVI THOMÆ DOGMATA

Quatuor Tomis comprehensa

Authore P. F. ANTONIO GOUDIN, Lemovicensi, Ordinis Prædicatorum, Provinciæ Tolosanæ Alumno, in Sacra Facultate Parisiensi Doctore Theologo, & in Majori Conventu & Collegio Parisiensi ejusdem Ordinis Regente.

Editio Decimaquarta prioribus accuratior,

Juxta novissimam Coloniensem, ab Authore ex integro recensitam, emendatam, & figuris æreis illustratam, præcipue ubi de modernis experimentis, & observationibus, atque recentiorum Philosophorum placitis, & systemate.

TOMUS QUARTUS

Moralem & Metaphysicam complectens.

VENETIIS, MDCCXLIV.

Apud Simonem Occhi sub Signo Italiæ.

SUPERIORUM PERMISSU AC PRIVILEGIO.

INDEX TITULORUM
TOMI QUARTI.
TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ, MORALIS.

INDEX TITULORUM

Quæ-

QUARTA PARS PHILOSOPHIÆ,

METAPHYSICA.

Quid

APPENDIX.

Finis Indicis Tomi IV.

TER-

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ ETHICA, seu MORALIS.

PRÆFATIO.

In hac Philosophiæ Parte non utar longa commendatione rerum, de quibus dicturi sumus. Ex ipso enim titulo patet, eam occupari circa notitiam Morum, id est, circa artem bene recteque vivendi, qua nihil in scientiis præstantius, ac utilius esse potest. Unde ab Antiquis appellata fuit Georgica, *id est, Agricultura* Animi, *quod ut agrorum cultura illos ex se aut steriles, aut infelicium duntaxat plantarum feraces, exercendo, curando, artificioseque tractando, non ornatiores modo efficit, sed utilium, suaviumque fructuum multiplici proventu felices; sic Ethica humanum Animum sine cultu rudem, agrestem, squalidum, brutescentem, horrentemque vitiis, non modo præceptis suis informando politiorem, mitiorem, ornatioremque efficiat; sed etiam virtutum, quibus nihil in humanis exoptabilius, formosiusque existit, uberrimo fructu cumulat. Quæ ars quam cæteris præstet, satis omnes norunt: illique luculenter indicavit, qui in modum Oraculi edidit*, ut quisque seipsum agnosceret, *ea compendiosa voce, quid homini potissimum expediret, comprehendens. Et plane dedecet sollicitam in cæteris scrutandis Mentem, in propriis negotiis cæcutire non turpi tantum, sed perniciosa quoque socordia: cum cæterarum rerum cognitio curiosa prope magis sit, quam necessaria; vivendi vero ars & notitia fax sit homini ad virtutem & felicitatem pergenti, quæ nisi præluceat, ut navis in cæca tempestate agitata, non errori modo, sed etiam certissimæ ruinæ exponetur. Maxime cum nemo casu bonus, ac vere felix evadere possit, sed ea virtutis, qua boni felicesque sumus, prima conditio sit, ut quis sciens operetur. Age igitur tam necessariam, tam fructuosam scientiam aggrediamur, & cum superiori Philosophiæ parte de Anima rationali, deque potentiis ejus dixerimus, nunc qua arte seipsam, suosque motus regere, formare, tractareque debeat, ut bene feliciterque vivat, paucis aperiamus. Sed cum*

eorum, quæ ad Moralem pertinent, maximam partem sibi Theologia jure vindicet, ingensque sit affinitas inter res Morales & Theologicas, ne, ut ajunt, saltemus extra chorum, & intempestive falcem in alienam messem mittamus, ita stylus nobis temperandus est, ut nihil aliud de Moribus disseramus, quam quod ex naturalibus principiis humanæ rationis lumine deduci, potest. Id nempe discutiendum proprie spectat ad Philosophum, nec in alio argumento accuratius diligentiusque insudarunt antiqua illa Philosophiæ lumina, Socrates, qui, ut negat Cicero Philosophiam in rebus naturalibus morosius hærentem ad mores primus inter Græcos deduxisse videtur, eamque devocasse e cœlo, & in urbibus collocasse, & in domos etiam introduxisse, & coegisse de vita & moribus, rebusque bonis, & malis quærere. *5. Tuscul. Plato in nulla re magis, quam in hac parte; Divinus Aristoteles, in quo humana ratio, quousque in moralibus progredi posset, ostendisse videtur. Idque, ut mittam Stoicos pene nimiæ virtutis reos, si tamen nimia virtus esse posset, quæ in medio consistit; Epicureos morum corruptores, potius, quam tractatores; Cynicos, quibus impudentia pro Heroica virtute fuit. Sed ad rem veniamus.*

QUÆ.

QUÆSTIO PRÆAMBULA.

De Objecto, Natura, Qualitate, Divisione Moralis scientiæ, deque idoneo ejus Auditore.

ARTICULUS UNICUS.

MOralis Scientiæ objectum esse Mores humanos ex ipso ejus nomine constat. Porro quid sit Mos luculenter declarat D. Thomas 1. 2. qu. 58. ar. 1. *Mos*, inquit, *duo significat. Quandoque enim significat Consuetudinem, sicut dicitur* Actor. 15. Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri. *Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum: unde & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur* 2. Machab. 11. *quod* Leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos. *Et sic accipitur mos in* Psal. 67. *ubi dicitur:* Qui habitare facit unius moris in domo. *Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem. In Græco autem distinguuntur: nam,* Ethos, *quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, & scribitur* ἦθος *per* η *: quandoque habet primam correptam, & scribitur* ἔθος *per* ε. *dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, ad aliquid agendum.* Hæc ille. Ex quibus constat, Mores hic sumi pro inclinationibus, seu affectibus, aut a natura inditis, aut aliunde contractis, iisque non pure sumptis, & quales brutis etiam competunt, sed rationis judicio tractabilibus, & ad bonum, aut malum flexibilibus, quales duntaxat homini proprie insunt, qui ex libertate in bonum, ac malum flexilis est, & ratione seipsum regit, cujus proinde actiones & affectiones proprie Moris nomine designantur. Verum cum tria distinguantur in objecto materiale, formale, & ratio, sub qua; ut hæc breviter circa Moralem dilucidentur,

Dico 1. Objectum materiale Moralis sunt affectus, seu actus humani; formale vero est moralitas, cujus tales actus, seu affectus sunt capaces; ratio vero, sub qua, sunt prima principia practica.

Declaratur conclusio quoad singulas partes. Et in primis, quod affectus humani [id est, quos duce ratione, ac libertate comite elicimus] sint objectum materiale Moralis, constat. Siquidem licet actus illos aliquatenus attingat Physica, quatenus sunt vitales motus, eos tamen discutit Moralis, quatenus sunt subjectum boni & mali moralis, proindeque eos habet, ut objectum materiale. Quod vero Moralitas, seu, ut explicat S. Thomas in Procemio Ethicæ, *ordo ille, quem ratio facit in actibus voluntatis*, sit formale objectum Moralis Doctrinæ, sic probatur. Objectum quidem materiale scientiæ est res, de qua agit. Objectum vero formale est illa ratio, quam in tali re considerat & discutit; Sed Moralis circa humanos affectus non considerat aliud, quam moralitatem, id est, rationem boni & mali, seu recti & iniqui, quam induere possunt: Ergo moralitas est objectum formale Moralis. Porro cum ex objecto materiali & formali fiat unum objectum totale, id respectu Moralis aliud esse non potest, nisi Ens morale, seu Actio moralis.

Tertia conclusionis pars etiam suadetur. Ratio sub qua cujus libet scientiæ, sunt principia, quibus suas conclusiones demonstrat; Sed Moralis suas demonstrat conclusiones per prima principia practica, quæ sunt purissimi luminis naturalis radii, quibus circa fugienda, eligendaque illuminamur: Ergo sunt ratio, sub qua Moralis. Horum vero principiorum habitualis cognitio vocatur *synderesis*, seu *synteresis*, a verbo Græco *my'trisa* quod est *observare*, a quo *sn'ytirisis*, id est, *observatio*, eo quod ille habitus sit instar vigilis cuiusdam censoris omnes actiones observantis, malas perpetuo carpentis, ac reprehendentis, ideoque improbum animum tacite corrodentis vellicantis, flagellantis.

Ex hac conclusione intelligi potest, cur Moralis dicatur subalternari Physicæ Quia scilicet, ut solent scientiæ subalternatæ, format suum objectum addendo aliquam differentiam objecto Physicæ. Physica enim considerat motus vitales, & inter alios, humanos affectus, præcise secundum quod motus sunt vitaliter ab anima procedentes. Moralis vero de iis agit non præcise, ut motus vitales sunt; sed ut subjacent moralitati, id est, quatenus ad rationis regulas collati bene, vel male fieri possunt.

Dico 2. Moralis est vera scientia a Prudentia realiter distincta.

Pro-

Probatur prima pars Siquidem Moralis. Ex certissimis principiis plures conclusiones evidenter deducit & demonstrat; immo evidentioribus fere nititur principiis, quam plures aliæ scientiæ. Quis enim adeo hebes, stupidus, protervus, qui neget homini secundum rationem esse vivendum; pro gratia non rependendam esse injuriam; parentes colendos; æquum esse, ut unicuique, quod suum est, reddatur; virtutem, bonumque amari debere; malum, ac turpe fugiendum; & alia ejusmodi apud gentes etiam maxime incultas, barbaras, ac feras receptissima, quibus ut principiis Moralis Doctrina nititur: Ergo est vera scientia.

Probatur etiam secunda pars, quæ est contra Epicurum pluresque alios, Moralem scientiam cum prudentia confundentes. Primo. Scientia dividitur contra Prudentiam. Omnes enim quinque virtutum intellectualium species distinguunt, Intelligentiam, Sapientiam, Scientiam, Prudentiam, & Artem; Sed Moralis, ut jam diximus, est scientia: Ergo distinguitur a Prudentia.

Confirmatur. Habitus diversi sunt, qui habent diversa principia, diversum objectum, diversos actus, diversa corruptiva; Sed hæc omnia diversa sunt in Scientia Morali & Prudentia: Ergo sunt diversi habitus. Probatur minor quoad singulas partes. In primis habent diversa principia; ut enim notat D. Thomas 1. 2. quæst. 58 ar. 6. principia Prudentiæ non sunt principia universalia sciendi, quid bonum sit, aut malum in communi, quod pertinet ad Moralem, sed principia particularia, quibus judicatur, quid hic & nunc in particulari eligendum sit. Unde, ut ibidem ponderat S. Doctor, fieri potest, ut quis scientifice noscat, quid turpe sit, & quid honestum, illudque fugiendum esse, hoc vero eligendum; & tamen in particulari imprudenter eligat turpe, & repudiet honestum: *Quatenus*, inquit, *hujusmodi universale principium cognitum per intellectum, vel scientiam*, [Moralem nempe] *corrumpitur in particulari per aliquam passionem*; *sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis*: Ergo Prudentia & Scientia Moralis nituntur diversis principiis.

Quod etiam habeant diversum formaliter objectum, suadetur ex Aristotele 6. Eth. c. 9. Nam licet utraque respiciat agibilia, seu operationes voluntatis; attamen Moralis respicit illas in universali, ut scientifice cognoscibiles. Prudentia vero in particulari, ut hic & nunc operabiles, ac recte regulabiles; seu ut dicit D. Thomas Quæst. 4. de Virtutibus in communi, ar. 6. *Ad Scientiam* [Moralem scilicet] *pertinet universale judicium de agen-*

dis, ſicut fornicationem eſſe malum, furtum non eſſe faciendum; ſed ad prudentiam pertinet recte judicare de agibilibus ſingulis, prout ſunt nunc agenda; Atqui hæc duo in ratione objecti formaliter differunt: Ergo Prudentia & Moralis reſpiciunt objecta formaliter diverſa.

Quod vero habeant diverſos actus, probatur. Actus Scientiæ Moralis eſt ſcire; vitiorum, virtutumque naturam ſubtiliter indagare, veraciter penetrare, evidenter demonſtrare: unde Scientia Moralis utitur ſyllogiſmis logicalibus, quemadmodum & aliæ ſcientiæ. At vero actus Prudentiæ eſt ex bona finis intentione de congruis mediis judicare, ac quid eligendum ſit præcipere: unde Prudentia non utitur ſyllogiſmis logicalibus, ſed longe alterius generis, in quibus ſcilicet recta finis intentio eſt quaſi major: Judicium vero medii aſſumendi, quaſi minor; & Electio quaſi concluſio: Ergo Prudentia & Moralis habent actus diverſos.

Quod demum habeant diverſa contraria & corruptiva ſuadetur. Nam Prudentia corrumpitur affectu vitiis corrupto, quantumvis intellectus maneat circa agibilia illuſtratus: unde vir in Moralium rerum cognitione verſatiſſimus poteſt eſſe imprudentiſſimus, ſi ſit malus. Nam, ut recte ait Ariſtoteles 2 Eth. *Scire parum, vel nihil prodeſt ad virtutem*; & rationem ſubjungit, *quia multi non operantur ea, quorum ſcientiam habent*, quod ſcilicet affectus vitiis depravetur, ac prudentiale judicium paſſionibus corrumpatur. At vero ſcientia Moralis non tollitur per vitia, ſed per ignorantiam; ideoque vir peſſimus poteſt eſſe in Moralibus doctiſſimus: Ergo ſcientia Moralis, & Prudentia habent diverſa contraria, & corruptiva.

Dices. Prudentia eſt recta ratio agibilium, ſeu virtus intellectiva rationem rectificans circa agibilia; At idem Scientiæ Morali competit: Ergo idem ſunt.

Reſp. Diſtinguo: Prudentia eſt recta ratio agibilium: ut hic & nunc formaliter agibilia ſunt, præcipiendo quid agendum ſit, concedo; ut in communi ſcibilia ſunt, ſpeculando Rectum & honeſtum, nego. Id enim proprium eſt Scientiæ Morali.

Inſtab. In Mente idem eſt habitus docens & utens, ut de Logica diximus; Sed Moralis docet regulas morū, Prudentia iis utitur: Ego idem habitus eſt ſolo munere diverſus.

Reſp. Diſtinguo majorem; in ſpeculativis, concedo; in agibilibus, nego. Nam nova & præcipua difficultas regularum actionis in ipſo uſu conſiſtit; tum ob circumſtantias particulares, tum ob paſſiones judicium particulare corrumpentes. Et ideo præter habitum Scientiæ, qui ſpeculationem regularum dirigit, opus eſt alio, quo ratio practica firmetur ad earum uſum in particulari, ne vel

paſ-

passionum præoccupatione seducatur, aut circumstantiarum varietate confundatur. Id vero spectat ad Prudentiam, quæ singulis attendit, & de his sincere judicat: unde magis ex usu & bona voluntate pendet, quam ex doctrina & mentis præstantia.

Dices 3. Moralis est Scientia omnino practica.

Probatur. Tum ex illius fine, qui est practicus, scilicet dirigere intellectum ad bene regulandas operationes voluntatis. Tum ex ejus objecto, quod est etiam aliquid practicum, scilicet ipsum opus voluntatis, ut induit rationem honesti & turpis, ac bene vel male fieri potest a nobis. Tum demum ex ejus principiis, quæ sunt practica, utpote ad synderesim pertinentia, quæ est habitus primorum principiorum practicorum, sicut intelligentia est habitus primorum principiorum speculativorum.

Quantum ad Divisionem hujus Philosophiæ Partis, secuti eundem ordinem, quem tenuit Aristoteles, quidquid circa Mores dicendum occurrit, sex Quæstionibus complectemur. Prima erit de Ultimo Fine Morum, seu de Felicitate. Secunda de Subjecto Moralitatis, scilicet de actibus voluntariis, ubi præcipue de libertate agetur. Tertia de Passionibus, quæ participant Moralitatem, quatenus a recta ratione regulari possunt. Quarta de Bonitate & Malitia, quæ sunt Moralitatis species. Quinta de Virtutibus in communi, quæ sunt bonorum morum principia. Sexta de iisdem in particulari.

Verum antequam ad Moralem Doctrinam accedamus, quidpiam dicendum est de idoneo ejus Auditore. Aristoteles in eo tres exigit conditiones. Primam ex parte intellectus, nempe docilitatem, ut scilicet non exactam in Moralibus subtilitatem & Mathematicam certitudinem exigat, sed qualem natura rei patitur. Quippe, inquit, lib. 1. cap. 1. *est hominis, probe instituti tantam in unoquoque genere subtilitatem, ac tractationis exactitudinem desiderare, quantam rei natura recipit.* Cum igitur, ut superius dixerat, *in iis rebus quæ honesta, quæque justa sunt*, [id est, in Moralibus] *tanta sit dissensio, tantaque versetur erratio*, præcipue ubi ad particularia fit descensus, *satis erit, si in illa rudem quandam veri formam adumbremus*.

Secundam conditionem requirit ex parte affectus, ne scilicet afferatur ad hoc studium animus vitiis correptus, ac passionibus serviens, sed qui ratione suos affectus dirigit. Moralis enim Speculatio circa Actiones versatur, & ideo, qui male afficitur circa Actiones, de Veritatibus Moralibus vix potest sincere judicare, sicut gustus depravatus de saporibus: unde inanem, atque inutilem operam in audiendo insumet, nec ex eo studio, quem oportet, fructum reportabit.

Tertiam demum exigit conditionem ex parte ætatis, ne scilicet, qui in hanc Scientiam incumbit, sit juvenis, sed maturus & gravis. Tum quia juvenes sunt actionum moralium adhuc imperiti. Tum quia passionibus in hac ætate fervidis, nondum satis robusta ad eas frænandas ratione, obtemperare solent. Verum quia, ut egregie notat Aristoteles, quod juvenis sit ineptus ad Moralem scientiam, *Culpa non est in ætate, sed in eo, quod passionibus deordinatis convenienter vivat, & quidquid libuerit, effrani animo persequatur*; ideo cum apud Christianos virtuti militet omnis ætas, juvenesque timore Domini, ac gratiæ Divinæ auxilio defectum rationis supplente, passiones suas frænare debeant & soleant, scientiæ Morali discendæ inepti habendi non sunt; ideoque Salomon in ipso doctrinæ moralis limine, id est, Prov. cap. 1. dicit se scribere: *ut detur parvulis astutia, adolescenti scientia & intellectus*.

QUÆSTIO PRIMA

De Ultimo Fine Morum, seu de Felicitate.

TRactationem Morum cum Aristotele auspicamur ab ultimo eorum Fine, quia hic est scopus *nobis*, ut ille ait, *tanquam saggittariis propositus*, ad quem in omnibus collimare debemus; mensura & regula totius rectitudinis moralis; clavus vitam nostram dirigens, rectamque inter vitiorum procellas tenens, ac veluti Sidus Nauticum, cui intendendo vitæ cursus ab errore, ac naufragio securus fit; potius dixerim portum, ad quem hujusce vitæ nostræ navigatio suspirat & tendit. Unde licet sit ultimus in executione, est tamen primus in intentione, proindeque in cognitione, quia nihil volitum, quin præcognitum; & ut sæpe advertit cum Aristotele D. Thomas, se habet in moralibus, sicut primum principium in speculabilibus, cujus cognitio præsupponi debet, tanquam

cæ.

cæterarum omnium fons, radix, & cardo. Quæ vero de Ultimo Fine, seu Felicitate, dicenda occurrunt, tribus complectemur Articulis. In 1. agemus de Ultimo Fine secundum se spectato. In 2. de Felicitate objectiva, seu de re, cujus adeptio hominem felicem efficit. In 3. de Felicitate formali, seu de adeptione illius rei, qua homo felix efficitur.

ARTICULUS PRIMUS.

De Ultimo Fine Morum humanorum.

Actionum, quæ ab homine fiunt, pervulgata divisio est in *actiones humanas*, & *actiones hominis*. Actiones hominis dicuntur, quæcumque ab homine fiunt. Actiones vero humanæ sunt, quæ non solum ab homine, sed etiam modo homini proprio fiunt. Porro agendi modus homini proprius est, qui rationem, qua homines sumus, consequitur. Differt autem agens rationale ab aliis, quia cum cætera instinctu impetuque naturæ ad suos actus abripiantur, agens rationale per intelligentiæ lumen & voluntatis libertatem se ipsum regit, de suis actibus per propriam deliberationem disponit, sicque illorum dominium habet: unde actio humana proprie dicitur, ut definit D. Thomas 1. 2. q. 1. ar. 1. *Quæ ex voluntate deliberata procedit*, ratione scilicet præfulgente, ac in quem finem tendendum sit, ostendente, voluntate vero subsequente, ac non cæco naturæ impetu in bonum irruente, sed ex judicio rationis in id, quod expedire visum fuerit, se inclinante. Actiones vero, quibus alterutra deest conditio, id est, quibus aut rationis lumen non præfulget, aut voluntatis liber consensus non accedit, hominis quidem dici possunt, quippe ab eo fiunt; at non proprie humanæ, quia modo homini proprio non fiunt. Hujusmodi sunt motus primo primi, sic dicti, quod rationis judicium antevertant; interni plerique passionum insultus, quos mens advertit, sed voluntas non approbat; membrorum varii motus, quos duce sola imaginatione homo facit, ut dum frigentes manus confricat, palpebras identidem claudit & aperit, cutem prurientem scalpit &c.

Verum quia intellectus in tantum præfulget voluntati, eamque movet & dirigit, in quantum ei bonum ostendit in quod tanquam in centrum inclinatur, ut in eo motus suos finiat & quietet; ideo necesse est, omnem actionem humanam tendere in aliquem finem, qui si ulterius non referatur, dicitur *ultimus*; si vero ad alium ulteriorem ordinetur, dicitur *intermedius*. Porro quomodo definiatur finis, quid sit agere propter finem, & quomodo cum

A 5 omnia

omnia naturalia quadantenus agant propter finem, sola agentia intellectualia sese dirigunt in illum, proindeque magis proprie dicuntur *agere propter finem*, abunde dictum est in Physica 1. par. disp. 2. quæst.5. de Causa Finali.

Hic solum agemus de Ultimo Fine Morum, seu vitæ humanæ, circa quem quæri duo possunt. 1. An sit, & quid sit, seu quomodo definiatur. 2. An idem homo possit plures ultimos fines intendere, ac quomodo boni a malis in ultimo fine sibi præstituendo differant.

§. I.

An detur Finis Ultimus vitæ humanæ, quid proprie sit.

Finis duobus modis *ultimus* dici potest. Primo secundum quid, & respectu alicujus particularis negotii. Secundo simpliciter, respectu scilicet totius vitæ. In primis constat, in quolibet negotio dari aliquem ultimum finem, in quem tota ejus series tendat & terminetur; ut in Medicina, ejusque operationibus finis ultimus est sanitas; in studio scientiarum, cognitio veritatis; in bellicis expeditionibus, victoria & pax in dominio: habita enim sanitate quiescit sollicitudo Medici; veritate cognita, cessat inquisitionis studium; parta victoria, & pace gloriosa ac utili firmata, bellicæ curæ ac labores terminantur. Quæritur, an & totius vitæ sit aliquis ultimus finis, cujus adeptio appetitum omnino quietet, hominemque felicem constituat.

PRIMA CONCLUSIO.

Necesse est dari aliquem totius humanæ vitæ finem ultimum. Ita Aristoteles hic, D. Thomas 1. 2. qu.1. ar. 4. communiter alii.

Probatur ratione D. Thomæ 1. 2. qu.1. ar. 4. Impossibile est, ut intentio hominis in dispositione vitæ procedat in infinitum in finibus: Ergo necesse est dari aliquem ultimum finem, in quo quiescat. Consequentia patet. Probatur antecedens. Tum quia generaliter in causis subordinatis procedi non potest in infinitum, ut probat Arist. 8. Phys. text 34. Tum specialiter, quia si daretur processus in infinitum in finibus, nullusque esset, in quo voluntatis intentio ultimo sisteret, nullus etiam esset, a quo voluntas primo moveri inciperet; Atqui necesse est dari aliquem finem, a quo primo voluntas moveatur, alias nunquam moveri inciperet: Ergo non datur proces-

fus

sus in infinitum in finibus, sed debet esse aliquis ultimus in quo voluntas tandem quiescat. Minor patet. Probatur major. Ultimum in essecutione, in quo voluntas quiescit, est primum in intentione, a quo moveri incipit; ut patet in consultatione Medica, quæ quia ultimo quiescit in sanitate obtenta, primo incipit ex sanitate intenta: Ergo nisi daretur aliquis ultimus finis, in quo voluntas ultimo quiesceret, non daretur aliquid primum in intentione, a quo voluntas primo moveri inciperet.

Confirmatur ratione Aristotelis hic cap. 1. Nisi daretur finis ultimus humanæ vitæ, appetitus humanus esset irritus & inanis; Sed hoc dici nequit, cum omnis appetitus sit inclinatio impressa ex ordinatione primi moventi, scilicet Dei, qui nihil in cassum agit, nec frustra movet: Ergo datur finis ultimus vitæ. Probatur sequela majoris, ille appetitus est irritus & inanis, qui nunquam satiari potest & pervenire, quo tendit; Atqui appetitus humanus nunquam satiari posset & pervenire quo tenderet, si in nullo posset ultimo quiescere: Ergo esset irritus & inanis. Maxime quia omnis inclinatio ad bonum, est propter quietem in bono, quod ideo dicitur *finis*, quia quietando finit & terminat desiderium appetitus: unde appetitus, qui nunquam quiescere potest, sed quocumque obtento ulterius procedit, est irritus & inanis.

Objic. Humanum desiderium in ulla re plene quiescit: Ergo non datur finis ultimus vitæ. Probatur antecedens ex ea inquietudine, qua homines nunquam bonis expleti nova semper accumulare desideria videmus: ut avari nunquam satiantur divitiis, voluptuosi voluptatibus, ambitiosi honoribus, sed semper in infinitum in suis desideriis procedunt: unde Aristoteles L. Polit. cap. 6 dicit: *Infinita concupiscentia existente homines infinita desiderant.*

Resp. Nego Antecedens. Ad probationem respondeo hanc humani cordis inquietudinem & novorum desideriorum accumulationem non probare, quod non detur finis ultimus, in quo appetitus humanus quiescat, aut quod ejusmodi homines non præstituant sibi aliquem finem ultimum in dispositione vitæ suæ; Sed solum, quod illum finem nunquam obtinent, quia in illis rebus eum quærunt, in quibus non est. Omnis enim homo sibi quidem præstituit aliquem ultimum finem, quo plene obtento satiatus quiesceret; scilicet summum bonum, seu perfectam satisfactionem, ex cujus intentione primo ad operandum movetur: Sed quidam homines hanc perfectam satisfactionem, quam pro ultimo fine habent, in quibusdam quærunt, quæ ad illam minime sufficiunt: quibus proinde obtentis non quiescunt satiati, sed usu ipso cognita eorū insufficientia iis spretis ad nova quærenda procedunt. Et hæc est radix in-

inquietudinis cordis humani felicitatem in bonis perituris quærentis; hocque pacto cuncti pravi in infinitum procedunt. In nulla enim re quiescunt, sed novis semper desideriis æstuant; nec miserum cor eorum bonis concupitis magis expletur, quam fabulosum Danaidum dolium aqua.

SECUNDA CONCLUSIO.

Ultimus humanæ vitæ finis recte definiri potest, ille, quem propter se tantum volumus, cætera vero propter ipsum. Ita definitur ab Aristotele lib. 1. Ethicorum c. 1. & a D. Augustino 19. de civitate Dei, c. 1.

Declaratur. In primis quod ultimus finis propter se tantum quæri debeat, palam est; si enim ad ulteriorem ordinaretur, ultimus non esset. Quod etiam cætera omnia ad ipsum referri debeant, suadetur. Primo, quia primum in unoquoque genere est causa cæterorum; Sed ultimus finis est primus in intentione, ut ex dictis patet: Ergo est causa omium, quæ intenduntur, seu ratio volendi cætera. Secundo appetitus omnia refert ad id, in quo solo ultimo quiescit; nisi enim referret ulterius, in illis ultimo quiesceret, ut de se patet; Atqui ultimus finis est, in quo solo ultimo quiescit appetitus: Ergo cætera debet tandem referre ad ipsum. Tertio demum, ultimus finis plene satiare debet appetitum, perfecte ipsi dominari, totaliter ei adæquari, alias non in illo ultimo sisteret, proindeque finis ultimus non esset; Atqui nec plene satiaret appetitum, si aliquid ad ipsum non pertinere quæreretur; nec dominaretur totaliter affectui, si omnes ejus motus sibi non subjiceret; nec adæquaretur ei, si aliquid extra eum desideraretur, quod propter ipsum quæreretur: Ergo ultimus finis est, propter quem cætera omnia volumus, quique proinde dicitur *felicitas*, seu *summum bonum*, eo quod in se omnia bona colligere debeat, eoque possesso perfecte satietur appetitus.

Porro qua ratione omnia referantur ad ultimum finem, seu beatitudinem, & quomodo amor illius sit fons, origo, radix omnium aliorum affectuum, declarari amplius potest non solum exemplo lucis, quæ, quia est primum summumque visibile, est ratio videndi omnia colorum discrimina; aut exemplo motus cordis, qui, quia est primus vitæ motus, est causa a qua profluunt omnes vitales motus; sed adhuc longe præclarius comparatione apud D. Thomam frequentissima intellectus cum voluntate. Sic enim se habet amor ultimi finis in appetibilibus, sicut cognitio principiorum in intelligibilibus: unde sicut pri-

prima principia sunt prima cognita, ita beatitudo, sett finis ultimus primum volitum; Et sicut non assentimur particularibus conclusionibus, nisi quatenus cohærent cum primis principiis, ita nec volumus bona particularia nisi quatenus connexa sunt cum ultimo fine, scilicet beatitudine; Et demum sicut cognitio principiorum movet ad omnes alias cognitiones, quatenus per eam illustrati, cætera intelligimus, ideoque radix est omnium cognitionum, imo cæteræ cognitiones non sunt nisi quædam illius primi luminis propagationes & diffusiones; ita primus ille beatitudinis amor movet ad alios amores, quatenus per illum excitati, ea, quæ ad ipsum ducunt, quærimus, estque prima omnium affectuum radix; imo cæteri affectus non sunt nisi quidam illius primi amoris rami, propagines ac diffusiones, seu lineæ, ab hac circumferentia natæ, & in ejus centrum, scilicet beatitudinem, terminatæ: unde præclare Boetius 3. de Consol. Prosa 2. *Omnis Mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire*. Et D. Augustinus lib. 13. de Trin. cap. 5. *Omnes homines beati esse volunt, & hoc ardentissime appetunt, & propter hoc cætera appetunt*.

Obj. Illi, *quorum Deus venter est*, ut loquitur Apostolus ad Philippenses 3. habent sine dubio illum pro ultimo fine; Sed non referunt omnia ad ipsum: Ergo non est necesse, ut omnia referantur ad ultimum finem. Probatur minor. Qui enim fieri potest, ut ad tam vile, tam angustum, tam brutale bonum humana voluntas tam late patens omnes affectus referat & coarctet?

Resp. Nego minorem; ob id enim dicuntur ab Apostolo habere ventrem, id est, voluptates ventris, pro Deo, quia cuncta aliquatenus ad ipsas referunt. Id vero quomodo fiat, facile intelligetur, si rem altius repetendo antemus, beatitudinem, seu perfectam appetitus satiationem esse finem ultimum omnium hominum. Licet autem humanus appetitus tam late pateat, ut sola boni infiniti possessione satiari possit, homines tamen, falsa existimatione decepti plenam desiderii satietatem sæpe reponunt in rebus angustæ, umbraticæque bonitatis: ut avari in pecunia, voluptuosi in delitiis corporis, ambitiosi in honore quatenus putant, in his rebus se sui desiderii perfectam quietem reperturos; & ideo, dicuntur eam habere pro Deo suo, id est, pro summo bono. Hujus vero miserrimæ deceptionis radix est, quod homo in hac mortali carne passionibus potius, quam ratione agitur; *corpus enim, quod corrumpitur, aggravat*, id est, affectibus ex sensatis trahit, *animam*: unde quid sibi bonum sit, passionum magis gustu, quam rationis lumine sæpe determinat.

Con-

Contingit autem, passionum aliquam ita vehementer incendi, ut cæteras opprimat, aut ad se trahat, sicque voluntati sola dominetur, quam ita excæcat, & coarctat, ut solum illius passionis bonum advertat & appetat; sicut oculos per foraminis angustias respiciens, ea solum advertit, quorum species foramen admittit: unde sic coarctata voluntas illo unico bono obtento se perfecte felicem fore putat: ideoq; omnem affectum ad ipsum dirigit, quod præcipue videre est in hominibus profani amoris œstro percitis. Verum quando boni amati possessione passionis ardor sedatur, voluntas quasi laxato vinculo nativam ad amplitudinem redit, illiusque boni insufficientiam degens nova quærit, quibus vastissimum desiderii hiatum explere possit. Et hæc est ratio, cur mali suam felicitatem in vilissimis rebus ponant, & tamen in nullo quiescere possint, sed novis semper desideriis æstuent.

§. II.

An Homo plures Fines ultimos habere possit, & quomodo in Fine ultimo sibi præstituendo mali a bonis differant.

QUantum ad primam tituli partem, non procedit de Fine ultimo quasi materialiter sumpto, pro re scilicet, in qua homo suam felicitatem reponit, debeat ne esse una simplex, an possit ex pluribus sub una totali ratione boni perfecti apprehensis integrari. Quippe constat, homines ad suam perfectam felicitatem plura, eaque diversissima requirere, opes, honores, ingenium, delicias, &c. Sed procedit de Fine ultimo formaliter spectato, pro ipsa ratione summi boni, an scilicet rationem summi boni possit homo pluribus rebus ita tribuere, ut simul quamlibet divisim sumptam habeat pro ultimo fine.

PRIMA CONCLUSIO,

IMpossibile est, hominem plures ultimos Fines simul & semel habere. Ita D. Thomas 1. 2. q. 1. a. 5. & communiter alii.

Probatur 1. Authoritate Christi Domini Matth. 7. dicentis: *Nemo potest duobus Dominis servire*; Atqui finis ultimus est, qui totaliter affectui dominatur, ut ex dictis patet: Ergo idem homo non potest simul & semel habere duos ultimos fines.

2. Ex ipsa ultimis finis definitione, ac ejus proprietatibus. Finis ultimus est, qui ad nullum alium, sed ad quem omnia referuntur, qui perfecte satiat appetitum, qui est

sum.

summum, ac plenum appetentis bonum: Atqui si homo duos ultimos fines haberet, ad neutrum eorum omnia referrentur, cum saltem unius ad alium non ordinaretur; neuter perfecte satiaret appetitum, cum obtento uno, alius adhuc esset appetibilis, neuter esset summum, ac plenum appetentis bonum; ut enim arguit Boetius 3. de Consol. Prosa 2. *Summum bonorum cuncta intra se continet, quia si quid abforet, summum esse non posset; quoniam relinqueret extrinsecus, quod posset optari*: Ergo finis ultimus cujuslibet hominis non potest esse nisi unicus.

3. Demum quod naturaliter appetitur, non potest esse nisi unum; Sed finis ultimus naturaliter appetitur: Ergo non potest esse nisi unicus. Major videtur certa, quia natura est determinata ad unum: unde sicut unius rei non est nisi unica forma ad unam rei speciem determinata, ita nec nisi unica inclinatio naturalis ad unum finem, tali formæ proportionatum. Minor vero declaratur. Nam licet res, in qua reponendus est ultimus finis, non sit a natura determinata, attamen amor ultimi finis, seu beatitudinis, est naturaliter inditus voluntati: siquidem ut egregie arguit D. Thomas Quæst. 16 de Verit. artic. 2. *Cum natura in operibus suis bonum intendat, & conservationem eorum, quæ per operationem naturæ fiunt; in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia, immutabilia & rectitudinem conservantia*. Unde ut ait 1.2.q.1.ar 9. ad 3. *Principia oportet esse naturalia*; Atqui amor finis ultimi est principium omnium affectuum: Ergo oportet, ut sit naturaliter inditus voluntati, sicut cognitio principiorum naturaliter inest intellectui.

Obj. Non repugnat, ut quis se felicem fore arbitretur, si aut summas divitias, aut summos honores obtineat: Ergo duos ultimos fines sibi potest proponere.

Resp. Repugnare, ut qui res duas sibi appetibiles judicat, alterutra se summe felicem fore arbitretur. Nam una obtenta, altera nihilominus sollicitaret ejus affectum; imo jam sollicitat in Hypotesi.

Quantum ad secundam tituli partem, in primis constat omnes homines sive bonos, sive malos in hoc convenire, ut beatitudinem, seu perfectum, plenumque bonum appetant, ut ultimum finem. Certum est præterea secundum rei veritatem, hoc bonum, hanc hominis beatitudinem in unica tantum re posse reperiri, quamvis eam varii in variis requirant, quatenus, ut præclare ait Boetius 3. de Conf. *Cum mentibus hominum veri boni sit naturaliter inserta cupiditas, ad falsa devius error abducit*. Superest igitur malos a bonis differre, non in appetitu beatitudiis, sed in modo determinandi sibi hanc beatitudinem, quatenus excecato intellectu, deprivatoque vitiis, ac passionibus affe-

cto, illam in his rebus quærunt, in quibus non est, ea re neglecta; in qua vere est, & hoc modo quærunt, quo minime debent, imo quo nequaquam reperient. Cæterum cum in hac beatitudinis inquisitione pravi homines tot, tamque diversis viis procedant, & eorum cor veluti æstuosum mare tot, tamque invicem pugnantibus cupiditatibus agitetur, difficile est, in his affectuum ambagibus hujus Labyrinthi filum ad invenire, & unum tot, tamque erraticis moribus scopum determinare, in quo & omnes mali conveniant, & a bonis differant. Porro rem non discutimus de homine, ut elevato ad finem supernaturalem, & secundum principia fidei, quo pacto spectat ad Theologos, sed præcise spectato in ordine naturæ, & quatenus ea de re veritatem venari possumus ex principiis lumine naturali notis. Hoc posito, sit

SECUNDA CONCLUSIO.

Differunt Mali a Bonis, quod Mali sibi pro fine ultimo præstituant bonum proprium taxatum, non secundum rationis regulas, sed juxta effrænis, depravatæque passionibus voluntatis libitum; proindeque in his rebus, in quibu minime reperitur, quærendum: Boni vero e contra summum suum bonum, ac beatitudinem juxta rectæ rationis regulas sibi determinant, proindeque in illa re quærunt, ubi vere reperitur. Quænam autem res illa sit, dicetur Articulo sequenti. Unde finis ultimus Malorum est bonum proprium, *non absolute*, sed *dissolute* quæsitum; finis vero ultimus Bonorum est bonum proprium, *non dissolute*, sed *recte*, *& conformiter ad regulas rationis spectatum*.

Conclusio desumitur ex Aristotele 9. Ethic. cap. 8. ubi postquam statuit, quemlibet maxime se ipsum amare, sibique bona procurare, inter bonos & malos illud discrimen statuit, quod mali in procurando sibi bono *suis cupiditatibus, & affectibus, eique animi parti, quæ rationis expers est, obsequuntur*, proindeque in bonis fallacibus suam beatitudinem constituant, *in pecunia, in honoribus, in voluptatibus denique corporis, sibi ipsis majorem partem tribuendo, ac vindicando*, unde & a multitudine hominum, quæ ea bona magni æstimat, mali dicuntur *philauti*, id est, *sui amatores*, eo quod immoderate hæc sibi procurent. At vero Boni *res pulcherrimas, atque optimas sibi tribuant, & de suæ parti, quæ principatum tenet*, id est, *rectæ rationi gratificantes, & omnibus in rebus obtemperantes*. Ex quibus

Probatur conclusio. Appetitus corruptus differt a recto,

ĉto, quod cum uterque bonum proprium quærat, [quippe cum omnis appetitus fit inclinatio in bonum proprium naturæ, a qua fluit] rectus omnes motus suos rationis ductu regat, pravus vero effræni licentia rationis metas excedat; Atqui mali in determinando sibi fine, & quærendo bono ducuntur appetitu corrupto, ideo enim mali sunt; boni vero appetitu recto; Ergo differunt mali a bonis, quod mali sibi ultimum finem determinent in bono proprio non secundum rectæ rationis regulas, sed juxta pravæ voluntatis libitum taxato; boni vero in eodem bono proprio a recta ratione regulato.

Porro quomodo voluntas hominis boni a charitate altius evecta bonum proprium ulterius referat in Divinum, quatenus est in se ipso, id est, quatenus est bonum ipsius Dei; & quomodo voluntas peccatoris quantumvis moralibus virtutibus instructi, postquam per peccatum exclusa charitate a bono Divino, ut est in se, excidit, in bono proprio culpabiliter torpeat, expendere pertinet ad Theologiam.

Cæterum, quod dixi in conclusione, malos repudiato rectæ rationis ductu in proprium bonum, ac felicitatem cæco impetu irruentes, eam in his rebus quærere, in quibus minime sint reperturi; proindeque quidquid immoderata sibi satisfaciendi aviditate moliantur, semper inquietos, inanes, ac miserrimos remanere, non solum sancti Prophetæ, ac sacri Doctores cælitus edocti nobis vehementer inculcant, sed etiam solo rationis lumine, ac vi pervidit, luculenterque expressit Aristoteles 9. Ethicorum c. 4. cujus verba aureis characteribus inscribi digna non pigebit pro hujus Articuli epilogo referre. Hujusmodi autem sunt. Semper [*improbi*] secum pugnant ac dissident, aliaque volunt, alia concupiscunt. Iis enim spretis, ac rejectis, quæ sibi bona esse opinantur, jucunda sequuntur, & quæ sunt damnosa sumunt [*quippe ut Poeta ait*, aliud ve cupido, mens aliud suadet.] Propter ignaviam autem, ac desidiam ab iis agendis, quæ sibi optima ducunt, longe se removent, & cum multa facinora admiserint, propter improbitatē vitam oderunt ac fugiunt, sibique violentas manus inferunt. Quærunt, quibuscum dies totos ducant, seipsos autem fugiunt. Multa enim gravia, atque horrenda recordantur; taliaque rursus, cū soli sunt, exspectant; tantisper autē, dum cum aliis sunt, obliviscuntur. Cum sit nihil in eis amabile, nihil illius amicabilis affectus, qui solet esse inter amicos, habent ad se ipsos. Neque enim secū una lætantur, neque una dolēt, sed in eorum animo discordiæ, seditionesq; concitātur, quatenus altera pars animi propter improbitatem, quia a quibusdam reprimitur, dolet, [*pars scilicet sensitiva*] al-

altera [pars, rationalis scilicet, quæ judicat abstinendum esse a malo] *interdum lætatur, & huc trahit altera, illuc altera, animum quasi discerpentes. Quod si fieri non possit, ut quis simul doleat & lætetur, at certe pravus, paulo post quod lætatus sit, dolore conficitur, nolletque hoc sibi voluptatem attulisse. Malos enim assidue actionum suarum pœnitet. Non videtur igitur homo malus ne in se ipsum quidem amico esse animo, quia nihil habet amabile.* Unde tandem peregregie concludit. *Quod si ita affectum esse valde est miserum, acerrima contentione fugienda est improbitas, operaque cuique danda, ut sit vir bonus.* Cujus pacatissimam, jucundissimamque vitam paulo ante descripserat.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Felicitate Objectiva, seu de re, cujus possessio hominem naturaliter felicem efficere potest.

Cum in felicitate duo sint, res, qua felices sumus, & consecutio illius rei; primum dicitur *felicitas objectiva*: secundum *felicitas formalis*. De ista inferius dicetur, de felicitate vero objectiva nunc nobis sermo est. Quamquam vero in ea totius Moralis cardo vertatur, utpote cum sit omnium actionum finis, mensura, & præmium, in nulla tamen Philosophiæ parte vehementius erraverunt antiqui Philosophi lumine fidei destituti. Cum enim formarent sublimem, magnificam, augustamque felicitatis ideam, nullum in his bonis, quæ in hominem cadere possunt, detegebant satis amplum, purum & excelsum ad tantum munus implendum. Unde, ut inquit D. Thomas, cont. Gent. cap. 48. *Magnam hinc inde patiebantur angustiam eorum præclara ingenia*, nec, quo se verterent, satis in promptu habebant. Quidam hominem exacte felicem esse posse desperantes, eam vitam beatam dixerunt, non quæ bonis undique affluerer, sed quæ minus misera esset. Quorum nomine Plinius: *Si verum judicium ferre volumus*, inquit, *ac repudiata omni fortunæ ambitione decernere, mortalium nemo est felix. Abunde igitur atque indulgenter fortuna decidit cum eo, qui jure dici non infelix potest.* Nam, inquit Cicero 5. Tuscul. *ut quæstuosa mercatura, fructuosa aratio dicitur, non si altera semper omni damno, altera omnis tempestatis calamitate semper vacet; sed si multo majori ex parte exsistet in utraque felicitas, sic vita non solum si undique referta bonis est, sed si multo majore & graviore ex parte bona propendent, beata recte dici potest.*

Sed animosiores hac in parte Stoici, ut plenam felicitatem

tem homini vindicarent, certissime adstruebant, virtutem esse summum bonum, vitium vero summum, immo unicum malum; proindeque sapientem, id est, omni virtutum dote ornatum virum, etiam in Phalaridis tauro, ac exquisitissimis doloribus esse perfecte felicem. Quidam felicitatem perfectam reponebant in tranquillitate animi, quam Democritus εὐθυμίαν, seu εὐεστῶ appellabat quasi *bonum animi statum*. Heraclitus vero εὐαρέστησιν, id est, *placabilitatem*, seu *pacationem animi*. Pyrrho autem ἀταραξίαν, id est, *statum animi imperturbabilem*, & qualem magnifice describit Horatius 3. Carm. Ode 3. His verbis:

Justum & tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida, nec Auster
Dux inquieti turbidus Adriæ,
Nec fulmina tis magna Jovis manus.
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Anaxagoras, Possidonius, Herillus, Pythagoras, & alii ad felicitatem principalius exigebant rerum Cognitionem, ac Contemplationem. Aristoteles vero, cum Contemplationi, ac Virtuti primas daret, addebat præterea bona fortunæ & optimum corporis statum. Aristippus & cum eo Cyrenaici cæteris omnibus delicias corporis præferebant; quem brutalem errorem multi e vulgo pravorum in praxi sequuntur, cum alii divitias & voluptates, alii honores & imperia, ut præcipua bona consectentur. Immo, quasi homines ad se ipsos excruciandos geniti essent, quisque solet in iis felicitatem reponere, quæ sibi cum desint, in aliis admiratur: ut ignari, in scientia, pauperes in divitiis, ægroti in sanitate, subditi in principatu, &c.

Demum ne singula memorem, notissimum est, Epicurum vitam beatam in Voluptate reposuisse: quam vero intellexerit, an animi, an corporis, an utriusque, nihil attinet discutere. Unum adnotare juvat, illum ut puriores pararet voluptates sive bonis, sive malis, illa omnia convellere fuisse conatum, quibus fruitio voluptatis turbari solet. Unde negavit vigilantem supra nos Dei Providentiam, cujus formidabilis censura & ultor oculus lancinat inter ipsas delicias corda malorum. Omnia naturæ opera retulit ad ludum Atomorum, ut ea securius spectaremus, nihil ex tam innoxiis causis formidantes. Mortis pavorem cunctas vitæ delicias amaritudinem diluentem evertere studuit, dicendo, eam esse nihilum, & post ipsam nihil

nosci

nostri superesse, quo dolere possimus, proindeq; non magis timendam, quam somnum. Unde consequenter pœnas malis in altera vita paratas in fabulis habuit. Uno verbo in tota sua Philosophia huc collimavit, ut omnem animi anxietatem, laborem, curam, pavorem, dolorem vel penitus aboleret, vel saltem deliniret; efficeretque, ut homines præsentis vitæ usuram, quoad Natura concedit, jucunde, blandeque carperent, ut perleganter describitur Sapientiæ 2. aut, ut rem dicam brevius, ut secure impii essent. Verum, his omnibus sententiis, quatenus veritati obstant, confutatis, vera sententia stabilitur.

§. I.

Felicitatem Hominis in nullo bono creato posse consistere.

PRIMA CONCLUSIO.

Felicitas hominis non consistit in divitiis. Conclusio est contra Avaros, qui tanta cura opes sectantur, ut quasi pro summo bono habeant: unde Apostolus vocat avaritiam, *simulacrorum & idolorum servitutem*.

Probatur ratione D. Thomæ 1.2.quæst.2.art.1. Divitiæ aliæ artificiales sunt, ut denarii: aliæ naturales, ut frumentum, vinum, &c. Primæ sunt propter secundas, secundæ vero propter vitæ substentationem: Ergo neutræ sunt finis ultimus, sed tantum media ad aliquem finem, scilicet vitæ substentationem. Unde annumerantur inter bona utilia, quibus repugnat ratio finis ultimi, ac beatitudinis.

Confirmatur 1. Bonum hominis consistit magis in retinendo beatitudinem, quam in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius 3. de Conso'. dicit: *Divitiæ effundendo magis, quam coacervando melius nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas.* Unde comparantur fimo, qui dispersus prodest, agros impinguando, coacervatus vero fœtet: Ergo in illis beatitudo non consistit.

2. Pecuniam consequitur cura servandi, sitis augendi, timor amittendi. Præterea segnitiei fomenta sunt, litium rixarumque incentiva, scelerum irritamenta, virtutis impedimenta; ideoque a Christo spinis comparantur, quæ virtutum sementem suffocant; immo sæpe, ut dicitur Ecclesiastæ 5. *Conservantur in malum domini sui*, nec unquam ejus appetitum satiant; sed quæ quidem habentur, contemnuntur, quæ non habentur, anxie quæruntur. Unde præclare Bernardus: *Impossibile est, cor satiari auro, sicut nec*

cor-

pus aura: Ergo non faciunt felicem suum possessorem, sed potius famelicum.

3. Denique, ut omnes concedunt, felicior est pauper sanus, quam dives podagra, aut aliis doloribus lancinatus: hic enim vellet sanitatem totis thesauris coemere. Immo pauper Aglaus Psophidius in Arcadiæ angulo parvum, seu annuis victibus sufficiens prædium sine ulla cupiditate colens, Gyge rege amplissimo felicior habitus ab Oraculo, ut refert Plinius lib. 7. cap. 48. Et ne plura commemorem, nullus est, qui Respublicas Romanam, Lacedæmoniensemque beatiores fuisse non arbitretur, cum sine divitiis ista Græciæ, illa magnæ orbis parti virtute armisque imperaret, quam cum succedentibus divitiis, ac earum pedissequis vitiis utraque labefactata est: Ergo divitiæ ad felicitatem hominis non conferunt.

Objici posset pro avaris. Illud videtur esse summum vitæ humanæ bonum, quod maxime dominatur affectui hominum, & in quo cætera humana bona continentur: Atqui divitiæ maxime dominantur affectibus hominum, juxta illud Ecclesiaste 10. *Pecuniæ obediunt omnia*, & aliud ex Poeta tritum:

. . . . *Quid non mortalia pectora cogis*
Auri sacra fames;

Similiter in divitiis cætera humana bona quadantenus continentur: unde Aristoteles 5. Ethicorum: *Ad hoc*, inquit, *nummus inventus est, ut sit quasi fidejussor kalendi pro eo, quodcumque homo voluerit*. Quod luculenter expendens horatius Serm. lib. 2. Satyra 3. ait:

. . . . *omnis enim res*,
Virtus, *fama*, *decus*, *divina*, *humanaque pulchris*
Divitiis parent, *quas qui construxerit*, *ille*
Clarus erit, *fortis*, *justus*, *sapiens etiam*, *& rex*;
Et quidquid volet.

Ergo divitiæ sunt maximum hujus vitæ bonum.

Resp. Divitias dominari solum affectibus stultorum, qui venales animas habent. Nam vir sapiens, ne minimum quidem turpe admittet propter cupiditatem divitiarum, ut videre est, non solum in veris Christianis, qui cælitus sunt edocti, *Beatos esse pauperes spiritu*; sed etiam in pluribus Antiquis, qui solo rationis lumine illustrati animum a divitiarum corruptela immunem servaverunt, ut patet in Lacædemoniis & Antiquioribus Romanis. Adde, quod ejusmodi divitiarum dominium in animos hominum non est blandum, dulceque imperium, quale summum bonum decet, sed dura quædam tyrannis, quæ mentem misere opprimit, & sexcentis malis reddit obnoxiam: nam, ut ait Apostolus, *radix omnium ma*,

malorum cupiditas. Unde avari comparantur servis illis qui apud Æthiopes Macrobios aureis catenis vinciebantur, quos eleganter Tertullianus vocat *tanto miseriores, quanto ditiores*. Quæ vero bona in divitiis contineri dixit Aristoteles, sunt solum venalia, id est, minora: nam spiritualia vendi non possunt, ut scientia & virtus. Unde Salomon Prov. 17. *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit*. Quod vero satyrice, ironiceque dixit Poeta, divitem esse justum, sapientem, &c. intelligendum est non secundum veritatem, sed secundum adulationem; quatenus homines blandiendo divitibus, eis virtutes & dotes tribuunt, a quibus longissime absunt.

SECUNDA CONCLUSIO.

Felicitas hominis non consistit in honoribus. Conclusio est contra ambitiosos, qui honoris causa cuncta moliuntur.

Probatur tribus momentis. 1. Felicitas debet esse in eo, qui felix est, tanquam bonum ipsi intrinsecum; Atqui honor est in honorante, & non in eo, cui defertur, respectu cujus est tantum denominatio extrinseca nihil in eo boni ponens: Ergo non eum felicem efficit.

2. Honor est duntaxat testimonium excellentiæ, quam non facit, sed supponit, cuique quasi tributum & appendix accedit; Sed felicitas est bonorum excellentissimum: Ergo honor eam non facit, sed supponit.

3. Bonum, quo felices sumus, debet esse solidum, ac stabile; Sed honor est instabilis & inanis, utpote qui pendet ex opinione hominum. Unde Jacobi 4. comparatur *Vapori ad modicum apparenti*, & Sapient. 2. *Umbra transeunti*, & Danielis 2. *Marinis fluctibus*; immo, ut inquit Seneca ad Polybium: *Honores cum labore possidentur, cum invidia conspiciuntur, eosque ipsos, quos exornant, onerant & premunt*: Ergo felicitas non consistit in honore.

Dices. Beatitudo est præmium virtutis, ut ait Aristoteles 1. Ethicorum; Sed, ut idem dicit 4. Ethicorum, honor maxime videtur esse id, quod est præmium virtutis: Ergo est ipsa felicitas.

Resp. Cum D. Thoma 1.2. quæst. 2. ar. 3. *quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi a non habentibus ad dandum majus*. Sicut Rex Persarum a quodam paupere haustam utraque vola e fluvio aquam pro dono libenter acceptasse fertur. Si autem propter honorem fieret opus, jam non esset virtus, sed magis ambitio. Unde qui sincere virtutem colit, etiam dispendio famæ & honoris recta ope-

operatur, ut videre est in Apostolis, qui ibant gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti essent pro nomine Jesu contumeliam pati.

TERTIA CONCLUSIO.

Felicitas non consistit in gloria & fama. Conclusio videtur esse contra Antiquitatis dictos heroas, cui gloriæ & famæ gratia cuncta gerebant.

Probatur 1. Felicitas debet consistere in bono solido & vero: Sed, ut ait Boetius 3. de Consol. Prosa 6. gloria fallax sæpe & turpis est: *Plurei enim magnum sæpe nomero falsis vulgi opinionibus abstulerunt, quo quid turpius excogitari potest? nam qui falso prædicantur, suis ipsis necesse est laudibus erubescant*: Ergo in illa non consistit felicitas.

2. Gloria, ut ait Ambrosius, est *clara cum laude notitia*, cujus fama est quædam divulgatio. Notitia autem Divina est quidem causa rerum, ideoque in ea, ut in causa vera felicitas consistit: unde D. Francisci effatum: *Domine, tantus unusquisque est, quantus tibi apparet*. At vero humana notitia causatur a rebus: unde bonos non facit, sed supponit, si vera sit; si autem falsa, ad felicitatem nihil juvat, sed infelicem reddit eum, qui propriæ conscientiæ testimonio confusus, de ea, velut de falso teste erubescit, unde qui vere sapit, famam non quærit, *sed etiam in nemore solus*, ut inquit Plato, *aut Gygis annulo protectus virtuose agit*.

QUARTA CONCLUSIO.

Felicitas hominis non consistit in potestate.

Conclusio est contra quosdam Politicos, qui summum hominis bonum in principatu collocantes, divina humanaque huic fini inservire cogunt, juxta illud a Cæsare usurpatum ex Euripide: *Si violandum est jus, regnandi causa violandum est; cæteris rebus pietatem colas*. Unde antiqui Romani, quorum Respublica ex latitudine dominii felicitatem suam æstimabat, sancita religiose fœdera, cum dilatando imperio obstarent, callidis interpretationibus corrumpebant, uti & nunc Turcæ faciunt.

Probatur 1. Felicitas omnem sollicitudinem & metum abigere debet; Sed potestas animum potius innumeris curis & pavoribus lancinat, ut egregie indicavit Dionysius Siciliæ Tyranus, se ipsum comparando homini inter lautissimas dapes epulanti, cujus capiti gladius tenui filo vix retentus, & tantum non cadens impenderet: Ergo potestas non felicem, sed miserum hominem efficit & ut de

Cur-

Curru Solis imperito Phaetonti concesso, ait Ovidius:

. . . . Hoc vero nomine pœna,
Non honor est

Quod etiam egregie Boetius 3. de Consol. his verbis expressit: *Potest ne sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit. Felicem censes, cui Satellites latus ambiunt, qui quos terret, ipse plus metuit?*

2. Potestas se habet per modum principii procurantis felicitatem alienam; dat enim jus applicandi alios, & instituta est, ut dicit Apostolus, a Deo propter bonum Reipublicæ, malorum punitionē, bonorum protectionem: Ergo ipsa non est felicitas, sed potius medium quadantenus inserviens felicitati.

3. Felicitas firmat hominem in bono. Atqui potestas se habet indifferenter & ad bonum, & ad malum, ut patet in bonis & malis Principibus: Ergo non constituit felicitatem.

4. Vel princeps abutitur potestate, vel bene utitur. Si abutitur, dominium est ei muscipula, & certissimæ ruinæ occasio, ut patet in Tarquiniis, Cæsaribus, Dionysiis, &c. Si vero bene utatur, dominium est ipsi labor, & onus, ut patet in Moyse, Lycurgo, Solone, Codro, &c. Vulgus tamē principes putat felices, quia videt solum exteriorem splendorem. Qui vero secretum cordis norunt, infelicissimos reputant, & velut ea Antiquorum simulacra, quæ exterius aurum erant, interius vero lutum. Hinc contemptus regni apud sapientes frequens: ut patet in Numa Pompilio, qui non nisi per vim regnum suscepit; Anacharsi Scytha, qui Philosophiam regno antepofuit, idque ut sexcentos alios mittam.

Præter has rationes, quatuor aliæ generales expendi possunt ex D Th. 1. 2. q. 2. ar. 3. ad probandum, in nullo præ atorum consistere felicitatem.

1. Felicitas excludit omne malum, ideoque non nisi in virum bonum cadit; Sed divitiæ, honores, gloria, & potestas, sunt munera cæcæ fortunæ, malis sæpius, bonis rarius concessa; Ergo non constituunt veram felicitatem.

2. Felicitas sola homini sufficit. His autem demptis plura desunt, ut sanitas, robur, scientia, virtus.

3. Ex beatitudine nemo fit pejor. Ex his vero plures deteriores evadunt. Honores enim mutant mores, ut patet in Heliogabalo, Tiberio, &c. Divitiæ sæpe cedunt in malum possessoris sui, ut videre est in Crœso. Crasso, Romanis, & Lacedæmoniis, quorum urbes paupertas excoluit, ac servavit, opes vero perdiderunt. Principatus etiam est sæpe causa ruinæ & mortis, ut patet

in

in Julio Cęsare,& omnibus fere Cæsaribus. Glorię demum, seu famæ amor sæpe ad peccatum inducit, ut videre est in Lucretia, quę quamvis maxime pudica, ne tamen servili concubitu falso infamaretur, vero consensit adulterio: & Empedocles, ut Deus haberetur in Ætnæ voragines se sponte præcipitem dedisse fertur.

3. Tandem felicitas consistit præcipue in bonis stabilibus & internis animæ, quæ dignior hominis pars est. Prædicta vero bona solum externa sunt, arbitrio instabilis fortunæ versatilia, &, ut inquit apud Livium expertus Annibal, *innumeris casibus subjecta*. Unde plures prolapsi sunt ex principatu ad servitutem, ut Sedecias, Manasses, Perseus, Bajazeth, &c. E divitiis ad summam paupertatem, ut Belizarius, Crœsus, & Crassus ille, cui cum pecuniæ magnitudo *locupletis* nomen dedisset, inopia *decoctoris* superlationem injunxit: *Itaque*, inquit Valerius Magnus, *turpi sugillatione non caruit, quia cum egens ambularet, dives ab occurrentibus salutabatur*. E summa fama ad insignem ignominiam, ut Aman, & Sejanus. E florentissimis honoribus ad statum servilem, ut Dionysius Siciliæ Tyrannus, Annibal, &c. Unde pereleganter Valerius Maximus l. 6. c 9. *Caduca nimium hæc, fragilia, puerilibusque consentanea crepundiis sunt, quæ vires, atque opes humanæ vocantur. Affluunt subito, repente dilabuntur; nullo in loco, nulla in persona stabilibus nixa radicibus consistunt, sed incertissimo statu fortunæ huc, atque illuc acta, quos in sublime extulerunt, improviso cursu destitutos, profundo cladium miserabiliter immergunt* Unde jure concludit, *Itaque neque existimari, neque dici debent bona, quæ ut in flictorum malorum amaritudine desiderium sui duplicent, propensiore favore deinatos, majore postea malorum cumulo opprimere solent*. Haberi ergo ad summum possunt, ut ex se indifferentia: quippe quæ, ut sapienter dixit Terentius Heautontim. Act. 1. Sce. 2.

.... Perinde sunt, ut illius animus, qui ea possidet:
Qui uti scit, ei bona; illi, qui non utitur recte, mala:

QUINTA CONCLUSIO.

IN voluptatibus corporis, immo in nullo corporis bono vera felicitas consistere potest.

Conclusio est contra Libertinos, qui animam immortalem, immo spiritualem negantes, sola bona corporalia agnoscunt & sectantur; quod idem, saltem in praxi, sequitur pravorum vulgus, præcipue illi, quorum Deus venter est. Idem tenuisse videntur Epicurei, cum & ipsi animam corporalem, mortalemque assererent: immo &

Mahometes paradisum suum ex gulæ, tactusque voluptatibus fœdissime confingens.

Cæterum hic error non tam rationibus impugnandus esset, quam sinceris deflendus lacrymis. Nam quis, quæso, siccis oculis recogitet hominem paulo Angelis minorem creatum, ad imaginem Dei factum, intellectu, quo nihil sublimius, capacius, ac excellentius in rebus est, præditum, ita brutescere, ut generosæ illius, divinæque scintillæ ad æterna & divina bona innato quodam impetu sese surrigentis ardore, ac vigore oppresso, porcorum siliquis, idest, abjectissimis, pecudibusque concessis deliciis, tanquam summo bono turpissime inhiet? Verum, ne questibus solum res agatur,

Probatur conclusio rationibus. 1. Felicitas consistere nequit in perfectione rei ulterius ordinatæ; Sed corpus ordinatur ad animam sicut instrumentum ad artificem, materia ad formam, servus ad dominum: Ergo felicitas consistere nequit in perfectione corporis. Minor patet. Major etiam ex eo constat, quod felicitas est ultima hominis perfectio, quæ proinde debet illi competere secundum præcipuam partem, & ad aliam nobiliorem non ordinatam.

2. Felicitas debet satiare omnem hominis appetitum; Sed bona corporalia non satiant omnem hominis appetitum; Ergo felicitas in eis non consistit. Major patet ex supra dictis. Minor etiam certa est. Cum enim duplex sit in nobis vis appetitiva, intellectiva scilicet & sensitiva; bona corporalia satiant solum sensitivam.

3. Cum homo per intellectum apprehendat bonum universale, & tempore non circumscriptum, sed æternum ac stabile, non potest quietari ejus appetitus bonis particularibus & extemporaneis; Sed bona corporalia sunt admodum instabilia, & cum sint infima in rerum ordine, non nisi dispersam, divisam, diminutam, particularemque bonitatem capiunt; Ergo in illis felicitas hominis esse non potest. His rationibus utitur D. Thom. 1. 2. q. 2. ar. 5. & Opusc. 2. p. 2. c. 9.

Confirmatur præcipue quantum ad voluptates corporis. Tum quia turpes sunt, & de quibus homo naturaliter erubescit. Tum quia, cum ut plurimum sine crimine non gustentur, relinquunt post se amaros pœnitentiæ aculeos, unde Boetius 3. de Consolat. Prosa 7. *Tristes*, inquit, *exitus esse voluptatum, quisquis reminisci suarum libidinum volet, intelliget*. Et Apostolus ad Rom. 6. *Quem fructum habuistis in illis, in quibus nunc erubescitis?* Tum demum quia nec adesse possunt omni tempore, nec diuturnæ esse queunt, nec animum unquam explent, sed, dum habentur, fastidium sui afferunt, & dum usque ad satieta-

tem

rem percipiuntur, corpus labefactant, mentis lumen & vigorem extinguunt, gravissimisque incommodis usuram sui dividentes, vehementius affligunt, quam delectave- rint, ut de voluptuoso jure dixerit August. Ps. 36. Conc. 1. *Et si semper sic esset, plangendum esset*.

Adde tandem, quod, ut inquit Boetius, si voluptates cæteraque corporis bona beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes quoque beata esse dicantur; immo beatiores hominibus, cum a multis brutis homo his in bonis superetur: ut ab Elephante in diuturnitate vitæ; a Leonibus in fortitudine; a Cervis in velocitate; & ne singula attingam, ab omnibus fere in sanitate, quippe cum corpus hominis, & frequentioribus, & gravioribus morbis urgeatur, quam corpora pecudum. Immo voluptates corporis puriores, sincerioresque animalia, quam nos, capiunt; utpote quas nec insatiabilis aviditas insufficientes efficit, nec verecundia turpes, nec potentia amaras, nec nimietas fastidiosas, nec sollicitudinum curarum, timorum importuna commixtio ingratas: Ergo vel dicendum, bruta esse hominibus feliciora, quod nullus, quantumvis brutalis, admittet; vel felicitatem in corporeis bonis minime repositam esse.

Dices. Cur igitur prudens natura tam ardentem voluptatis, bonique sensibilis sitim hominibus indidit, si illa ad veram felicitatem non juvant, immo impedimento sunt? Videmus enim, hominem alacri impetu naturaliter currere ad voluptates, bonaque sensibilia; ad honesta vero & spiritualia cogi magis, quam tendere.

Resp. Hominem etiam naturæ instinctu perferre bona animi bonis corporis; neque enim vel ipse Epicurus, quam se habere putabat sapientiam & virtutem, sensibilis voluptatis pretio vendere voluisset. Immo nec voluptatem sensibilem probat, nisi temperatam rationem, idest, nisi aliquis in ea boni honesti splendor eluceat. Unde ejus nomine pronunciat Torquatus apud Ciceronem lib. 1. de Fin. *Non posse jucunde vivi, nisi sapienter, honeste, justeque vivatur*. Quod igitur spretis animi, rationisque bonis plerique hominum voluptati se totos dedant, in causa est non naturæ inclinatio, sed vel ignorantia, vel desperatio, vel rationis infirmitas. Quatenus animi bona, aut ignorantes, aut assequi desperantes, aut certe contra voluptatum illecebras tenere non valentes, ad bona corporis, quæ quotidie experiuntur, & in promptu se habere putant, quorumve blanditiis æger & puerilis eorum animus fallitur, totum suum impetum melioribus destinatum convertunt; ideoque illa vehementiore aviditate arripiunt, quam pecudes ipsæ. Et cum in eis minime reperiant bonitatem ardori, ac spei suæ respondentem, co-

nantur copia saltem compensare umbratilis bonitatis inanitatem. Hinc illa libidinum portenta ad insaniam & furorem usque prorumpentia. Atqui non id naturæ consilium fuit, cum necessaria mortalitati nostræ officia voluptate quadam condivit; sed potius horum laborem hoc lenimento mollire, nosque ut pueros blanditiis ad illa exercenda adhortari, indita interim ratione, quæ & modum adhiberet, & nos melioribus genitos non debere languidarum instar pecudum hisce tam vilibus delectationibus inhærere admoneret.

SEXTA CONCLUSIO.

ETsi virtus ad felicitatem pertineat, attamen in ea non est perfecta hominis felicitas. Conclusio est contra Stoicos.

Probatur 1. Via distinguitur a termino; Sed virtus est via ad felicitatem, cum dirigat affectus hominis ad eam consequendam: Ergo non est ipsa felicitas. 2. Felicitas est præmium virtutis: Ergo non est ipsa virtus. 3. Demum virtus non satiat appetitum hominis, sed solum ipsum rectificat. Unde homo, etiam perfecta virtute præditus, ad bona intelligibilia ulterius suspirat: Ergo non reddit hominem perfecte felicem.

Quantum autem spectat ad sententiam superius relatam, quæ felicitatem collocabat in tranquillitate, pacatione, aut imperturbabilitate animi, eam fusius impugnare non est necesse. Nam vel sumit hanc pacationem, tranquillitatem, imperturbabilitatem mere privative, pro carentia passionum immoderatarum animam agitantium. Et hoc modo in his felicitas nequit consistere, quia non est mera mali carentia, sed bonum summum: unde sicut eradicatio noxiarum herbarum non est finis agriculturæ, sed solum quædam præparatio ad finem; ita nec passionum sedatio est felicitas hominis, sed quædam ad felicitatem dispositio. Si vero hæc tranquillitas sumatur pro positiva quiete animi in ultimo bono, non solvit quæstionem: nam ulterius determinandum superest, quodnam sit illud tam perfectum, tam immensum bonum in cujus possessione felix animus perfecte quietatur.

§. II.

§. II.

CONCLUSIO.

Felicitas Hominis in solo Deo consistit.

CONclusio intelligenda est etiam de Felicitate Naturali, de qua Veteres Philosophi duntaxat solliciti fuerunt; de Supernaturali enim dicere ad Philosophum nihil attinet, qui non ex revelatis, sed ex lumine naturali notis ratiocinatur. Porro sequitur ex his, quæ præcedenti §. dicta sunt. Cum enim, ut ostendimus, nullum bonum imperfectum, diminutum & particulare possit plenam hominis felicitatem constituere, vel negandum est, hominem posse esse perfecte felicem; vel surrigenda est altius cogitatio ad illud sublime, plenum, redundansque bonum, in quo tanquam in fonte bona creata continentur. Unde non solum apud Christianos Philosophos certa est sed etiam ab Antiquorum quamplurimis, quantumvis lumine fidei destitutis, non obscure fuit tradita. Nam, ut innuit D. August. 8. de Civ. Dei c. 9. in eam sententiam quadantenus consensisse videntur Pythagoræi, Athlantici, [ideft, Antiquissimi illi Philosophiæ cultores Platoni non semel memorati] Ægyptii, Indi, Persæ, Chaldæi, Scythæ, Gallorum Druidæ, Hispani, &c. Sed eodem S. Doctore annotante, tum ibidem c. 5. & 8. tum Epistola 56. nulli luculentius, apertius, animosiusque hanc sententiam asseruerunt, ac propugnarunt, quam Platonici, quorum princeps Plato nihil frequentius inculcat, quam Deum esse *totius pulchritudinis pelagus*, *cujus participatione homo sit beatus, dum scilicet illo fruitur, non sicut amicus amico, sed sicut oculus luce*, ideft, clarissima contemplatione, ut refert idem S. Doctor, adeo ut non immerito de Platonicis dicat: *Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt*.

Probatur primo ratione, quam habet D. Thomas 1. 2. qu. 2. ar. 8. Felicitas est bonum adeo sufficiens & perfectum, ut in eo quiescat & satietur appetitus; Sed in solo Deo quiescere, ac satiari potest appetitus humanus: Ergo solus Deus est felicitas hominis. Major constat. Ut enim supra ostensum est, felicitas est ultimus finis, ultra quem appetitus nequit se extendere, sed in quo satiatus quiescit. Minor vero probatur. Appetitus humanus in eo duntaxat bono satiatus quiescere potest, in quo tanquam in fonte, ac universalis, bonitatis pelago cætera imperfecta & particularia bona colliguntur; Atqui solus Deus est illud immensum & universale bonum, in quo

alia tanquam in fonte, pelago, centroque bonitatis comprehenduntur, quippe cum ab illo in varios dispersa rivulos effluxerint: Ergo in solo Deo quiescere, satiarique potest appetitus humanus. Minor patet. Major declaratur ex ipsa ratione voluntatis humanæ, quæ cum sit capax omnis boni, quemadmodum & intellectus omnis veri, bonis particularibus expleri non potest, sed illis superior ita dominatur, ut possit vel repudiare, qua parte insufficientia sunt; vel, si libeat, amare, qua parte aliquid bonitatis obtinent: unde summa desideriorum ejus ab iis nimium angustis rivulis sitibundo ardore ulterius fertur, ad ipsum scilicet fontem boni, quo solo vastissimus desideriorum ejus hiatus impleri potest; quo obtento necesse est, ut satiata plene quiescat: quia cum in eo sit omne bonum, quod appetit, & in eo nihil sit mali, quod fugit, ab eo recedere nequit: immo in eo consistat necesse est. Unde acute dixit Cajetanus, a Deo possesso voluntatem averti non posse, *quia ab ejus immensa bonitate undique circumdatur*.

Scilicet, ut præclarissimo effato simul & rationi sua lux afferatur, voluntas nostra est quasi punctum, a quo infinitæ desideriorum lineæ quoquo versum procedere possunt; Divina vero Bonitas est tanquam circumferentia in se principium, finemque bonitatis conjungens. Ut ergo a puncto in centro defixo, quamquamquam infinitæ lineæ duci possint, nulla tamen est, cui circumferentia non occurrat; ita quoque dum voluntas humana in possessione Dei stabilietur, ita ab ejus immensa bonitate undique circumdabitur, ut quamquam non secus, ac antea, infinitas desideriorum lineas a se procedere possit, omnibus tamen illis occurrat. Divina bonitas, tanquam illud bonum, in quod tendunt, perfectissime continens, ideoque omnes voluntatis motus plenissime terminans, quod proprium felicitatis munus est.

Probatur secundo alia ratione, quæ didetur a Platonicis deprompta, qua utitur D. Thomas in supp. qu. 92. ar. 1. Ultima perfectio rei cujuslibet, proindeque ultimus finis, est in conjunctione ad suum principium; Atqui Deus immediate est principium animæ rationalis & potentiarum ejus: Ergo ultima perfectio animæ, voluntatisque rationalis, proindeque felicitas ejus, est in conjunctione ad Deum, ut scilicet ei adhæreat suo modo, nempe per intellectum & voluntatem. Minor constat ex his, quæ in Physica diximus. Major declaratur tum inductione, tum ratione. Inductione quidem: nam videmus, omnia tunc perfecta, suoque modo beata esse, cum ei junguntur, & adhærent, a quo tanquam proprio principio suum *esse* trahunt; a quo dum avelluntur, aut omnino pere-

pereunt, aut non nisi ægre subsistunt. Sic quia influxus cœlestis est elementorum principium, terræ quidem, quatenus viget in centro; ignis vero, quatenus viget in circumferentia; aliorum autem, quatenus viget in medio, quod est inter centrum & circumferentiam, ideo terra fertur ad centrum, ignis ad circumferentiam, alia ad medium, ut sic suo reddita principio quiescant, ac pro modulo suo felicia consistant. Sic quia Cor est principium spirituum vitalium, & Cerebrum animalium, utrique tunc perfecte se habent, dum illi Cordi, isti Cerebro conjunguntur; interrupta vero cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur. Et demum, ne plura memorem, sic plantæ, quarum principium est genialis Solis calor, suo vertice adeo avide lucem, influxumque illius astri quærunt, ut circumstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu Solis prohibitæ, gracilem truncum tandiu extendant, donec emergentes in apertum, Solis luce libere frui possint: unde amor, quo suam perfectionem cuncta cupide quærunt, nihil aliud est, quam inclinatio redeundi ad suum principium, seu, ut loquitur Dionysius, *circulus a bono in bonum revolutus*. Quod eleganter expressit Boetius lib. 4 de Consol. his verbis:

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri;
Quia non aliter durare queant,
Nisi converso rursus amore,
Refluant causæ, quæ dedit esse.

Ratione quoque idem suadetur: Etenim ut quælibet res est per aliquam participationem sui principii; ita quoque perfecte est per participationem perfectam illius; ut enim fert axioma, *sicut se habet simpliciter ad simpliciter ita secundum quid ad secundum quid*; Sed tunc res perfecte participat principium suum, cum ei perfecte conjungitur, ut patet: Ergo habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipue locum habet in Spiritualibus Creaturis, quæ cum a Deo habeant *esse, intelligere*, & *velle*, tunc solum ultimam suam perfectionem obtinere possunt, cum ei, quantum naturaliter fieri potest, adhærent, *in quo*, ut ait D. August. lib. 8. de Civitate Dei, cap. 5. *invenitur & causa subsistendi, & ratio intelligendi, & ordo vivendi*, seu volendi, *sine quo*, ut idem ait cap. 4. *nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit*. Unde merito concludit, perfectionem hominis in eo sitam esse, *ut ipse quæratur, ubi nobis secura sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia*.

Probatur demum tertio ratione D. August. Ep. 56. circa medium, ubi sic discurrit: *Eo fruendo quisque beatus est, propter quod cætera vult habere; cum illud non propter aliud, sed propter se ipsum diligatur. Et ideo finis ibi dicitur; quia jam quo excurrat, & quo referatur, non invenitur*; proindeque *ibi requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optimæ voluntatis*; Atqui solus Deus est illud tam eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter se ipsum est amabile; cætera vero bona sunt propter ipsum amabilia, quatenus scilicet de illo participant, & in ipsum ducunt: Ergo solus Deus est illud bonum, cujus fruitione homo felix fieri potest.

His omnibus adjici potest experientia: nam videmus, Cor humanum nullis finitis bonis expleri, sed quanto uberius illa affluunt, tanto amplius ipsum dilatari, & cum copia commoditatum crescere desideria. Quis cumulatior fortunæ corporis, animique bonis, quam Alexander magnus? Sed quis avidior? quis inquietior? Id sane illustre argumentum est, cor humanum infinito cuidam bono, ut fini suo ultimo, destinatum esse; ideoque minoribus satiari non posse. Unde peregregie S. August. 1. Confess. c. 1. *Fecisti nos Domine, ad te; & inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad te.*

Obj. Discrimen servari debet inter felicitatem naturalem, quæ viribus naturæ naturali auxilio adjutæ acquiri potest, & felicitatem supernaturalem, quæ solius gratiæ auxilio potest obtineri: Sed Deus est supernaturalis felicitas hominis: Ergo naturalis ejus felicitas in Deo non consistit, sed minori bono infra Deum.

Resp. Deum esse felicitatem hominis tam in ordine naturæ, quam in ordine gratiæ; cum ipse sit ultimus finis non solum gratiæ, sed etiam naturæ; cui proinde immediate conjungi debent creaturæ in rerum vertice positæ, quales sunt substantiæ intellectuales, ut felices sint; quippe cum cætera bona sint infra ipsas, ideoque illas ultimo perficere, ac satiare nequeant: unde acute S. Augustinus 8. de Civit. cap. 4. advertit hominem [& idem dicendum de aliis substantiis intellectualibus] inter alias creaturas præcellentem ita creari debuisse, *ut per id, quod in eo præcellit, attingat illud, quod cuncta præcellit.* Unde ordo gratiæ, & ordo naturæ in eo duntaxat differunt, ut cum uterque in Deum tendat, non tamen æquali modo & perfectione illum attingant. Cum enim Deus dupliciter possideri possit, eo scilicet modo quo se ipsum possidet amando & cognoscendo, & alio inferiori modo viribus naturalibus creaturæ intellectualis accommodato: Gratia, quæ est Divinæ Naturæ, ut in se

est

est, participatio, tendit ad fruendum Deo, eo prorsus modo, quo ille se ipso fruitur, idest, videndo ipsum, ut est in se, per eandem speciem, qua se ipsum videt; amando illum charitate aliqua ejusdem, quantum creaturæ conditio patitur, ordinis cum ea, qua se ipsum amat, & demum fruendo ineffabili quadam societate vitæ, qua ipse vivit. Natura vero in ipsum obtinendum modo longe inferiori tendit, cognoscendo scilicet cognitione perfectissima intra eas, quæ de illo viribus naturæ & speciebus naturalis ordinis haberi possunt; amando amore, non quo se ipsum amat, sed quo maximo voluntas creata per sua naturalia potest; & demum adhærendo illi non per modum elevationis ad consortium vitæ, ac regni ejus, sed per tranquillam subjectionem ut optimo ac maxime Benefico & Amico substantiarum spiritualium principi.

Obji. 2. Finitæ rei non debet correspondere nisi finitum bonum; Sed homo & appetitus humanus est quædam res finita: Ergo summum hominis bonum non est, nisi aliquid finitum, non vero Deus infinitus.

Resp. Cum D.Th. tum 1.2.q.2. a.8. ad 3. tum pluribus aliis in locis, distinguo minorem: Appetitus hominis est finitus subjective, concedo; objective, nego. Et similiter distinguo consequens: Ergo summum hominis bonum est aliquid finitum, subjective, concedo; objective, nego. Bonum subjectivum est, ut explicat D.Thomas, *cujus homo est capax, ut rei intrinseca & inhærentis*. Bonum vero objectivum est illud, quod tanquam ad suum subjectum attingere potest. Quamvis autem nihil infinitum inhærere possit homini, attamen aliquid infinitum ab eo tanquam objectum attingi potest. Cum enim intellectus sit veri in communi, & voluntas boni universalis, illud præcipue a voluntate & intellectu attingi potest tanquam objectum, in quo ratio boni & veri perfectius reperitur: illud autem est aliquid infinitum, scilicet Deus; & ideo etiam in Deum tanquam in objectum voluntas & intellectus hominis ferri possunt.

Instabis. Inter objectum & potentiam debet esse proportio; Sed inter Deum & potentias hominis nulla est proportio: Ergo potentiæ hominis non possunt tendere in Deum ut objectum. Probatur minor. Finiti ad infinitum nulla est proportio; Sed Deus est infinitus, potentiæ vero hominis sunt quid finitum: Ergo, &c.

Resp. Nego minorem. Ad probationem distinguo majorem. Inter finitum & infinitum nulla est proportio; quantitativa & commensurationis, concedo; objectiva & habitudinis, nego. Quamvis enim res finita non possit comparari Deo infinito secundum aliquem determinatũ

excessum, quæ est propria quantitatum proportio, potest tamen dicere habitudinem ad Deum ut ad suum principium, vel objectum. Solutio est D. Th. in Suppl. q. 92. ar. 1. ad 6.

Dici præterea posset inter finitum & infinitum modo infinito attactum non posse quidem esse proportionem, bene tamen finito modo attactum. Res enim, quæ attingitur se habet quasi materialiter, modus autem attingendi formaliter; & ideo potentia finita potest tendere in Deum, ut objectum finito modo attingendum.

Obji. 3. Felicitas debet satiare appetitum; Atqui Deus naturali lumine cognitus, quantum scilicet relucere potest in speciebus creatis, non satiat, sed potius excitat appetitum ad quærendam cognitionem ejus ut est in se; ut enim ait D. Th. 1. p. q. 12. ar. 1. *Naturale est hominis visis effectibus, & ex illis cognita causa desiderare vide e causam in se ipsa, nec quiescit donec ipsam ejus essentiam clarè videat*: Ergo Deus naturali lumine cognitus non est naturalis felicitas hominis.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas debet satiare appetitum; quantum ad desideria inefficacia & impossibilia, nego; quantum ad desideria efficacia, concedo. In naturali autem beatitudine appetitus excitatus ad videndum Deum ut est in se, & eo modo, quo se ipsum videt, non est efficax; quia non est possibile, ut per sua naturalia intellectus videat Deum: unde ut homo sit naturaliter felix, non est necesse, ut tale desiderium expleatur; sed id reservatur beatitudini supernaturali, quæ idcirco vocatur Lucæ 6. *mensura bona, & coagitata, & superfluens*, quod omnia omnino desideria non modo satiet, sed etiam excedat.

ARTICULUS TERTIUS.

De Felicitate Formali; seu de adeptione illius rei, qua sumus felices.

Constat igitur, hominem adeo sublimem, amplamque inclinationem sortitum esse, ut nullo creato bono expleri, sed solo Deo satiari possit, proindeque rem, qua felices sumus, esse ipsum Deum. Nunc superest, ut discutiamus, quo pacto fiat illius tam eximii boni adeptio; atque id quidem tribus conficiemus paragraphis. In primo quæremus, in quo statu fiat illa felicissima adeptio Dei, an in præsenti vita, an in altera. In secundo dicemus speciatim aliquid de felicitate hujus vitæ. In tertio demum late discutiemus, in qua operatione consistat essentialiter Felicitas formalis.

§. I.

§. I.

An Homo Felicitatem suam adipisci, obtinereque possit in hac vita, vel solum in altera, cum scilicet anima fuerit a corpore separata.

QUæstio minime nobis hic est cum illis, qui errore toti humano generi maxime injurio animum hominis mortalem facere, quique proinde putarunt, omnia hominis bona per mortem finiri; sed solum cum his primæ notæ Philosophis, qui duplicem animæ statum asseruerunt, alterum conjunctionis cum hoc mortali corpore, alterum separationis. Et quidem Aristoteles ultra sensibilia vix sese afferens, cum hanc quæstionem moveat 1. Ethic. c. 11. *Vivine, an mortui, ut Solon voluit, beati sint dicendi?* In primis ita exponit, Solonem, quasi duntaxat voluerit, felicitatem hominis, quandiu vivit, incertam & timoribus malorum futurorum obnoxiam esse; ideoque nullum, quandiu in tam periculosa alea versatur, debere beatum dici; sed expectandum vitæ diem supremum tanquam cæterorum arbitrum, quo prospere transacto, tum quisque beatus existimandus est, non quod tunc beatus sit, sed quod antea fuerit; in quo sensu acceptam Solon s sententiam egregie impugnat. Deinceps vero adstruere conatur, etiam in hac vita hominem posse esse felicem, non perfecte quidem & omnibus numeris, *sed ut hominem*, idest, in quantum mortalitatis conditio patitur. Cæterum de statu Animæ post separationem altum apud eum silentium est, nec aliud in hoc ea de re innuit, nisi *res futuras nobis esse incertas, viderique res nostras ad mortuos nonnihil pertinere, sed ita & tantum, ut neque beatos non beatos efficiant, neque quidquam aliud tale*: unde ut advertit D. Th. in 4. Dist. 49. q. 1. ar. q. 3. *Felicitatem, quæ est post hanc vitam, nec asseruit, nec negavit*. At vero Plato sublimis ingenii aciem a sensibilibus ad spiritualia, a temporalibus & fluxis ad æterna & immutabilia erigens, aperte animoseque adstruit, veram felicitatem non nisi post separationem a carne obtineri posse, nec nisi perpaucos in hac mortali vita futuræ hujusce felicitatis prælibatione quadantenus felices esse posse: quam sententiam deinceps Platonici secuti sunt, & inter Antiquos ante illum docuerat Pythagoras egregiis hisce carminibus:

Optima mens animi sic ut moderetur habenas;
Tum corpus linquens transibis in æthera apertum,

immortalis eris Deus, amplius haud mortalis.
Pro hujusce difficultatis resolutione, ut in Platonis, Aristotelisque hac de re sententiæ concilientur, fit.

PRIMA CONCLUSIO.

PErfecta beatitudo, etiam naturalis, obtineri nequit in hac vita, sed reservantur alteri meliori.

Prima pars est D. Thomæ 1. 2. q. 5. ar. 3. & D. Augustini lib. 19. de Civit. cap. 5. ubi eam fuse probat, præcipue ex miseriis, quibus homo, quandiu vivit, opprimitur. Hanc etiam docuerunt, non solum Socrates & Plato, sed etiam antiquissimi quoque Philosophi, ut Parmenides & Trismegistus; qui tiam corpus, in quo vitam hanc agimus, vocat *sepulcrum portatile*, *indumentum pravitatis*, *& ignorantiæ*, *vinculum corruptionis*, *sensibilem cadaver*, ita ut non immerito Euripides in hanc sententiam dixerit: *Quis scit, an vivi sint mortui, & mortui vivi*.

Probatur itaque 1. Ex miseriis quibus hæc vita subjacet: sed hoc argumentum experientia satis urget.

2. De ratione felicitatis per esse est, ut sit stabilis & inamissibilis; Sed nullum bonum in hac vita est stabile & inamissibile; nam & virtus, quandiu vivitur, obnoxia est vitio propter humani arbitrii versabilitatem, & scientiæ per oblivionem corrumpuntur; cætera vero minora bona, ut sanitas, opes, &c. majori adhuc inconstantia versantur: Ergo felicitas, in quacunque tandem collocetur, in hac vita perfecte obtineri nequit.

3. Felicitas consistit, ut supra dictum est in Deo; Sed quandiu vivimus, Deo perfecte conjungi non possumus; quippe cum corpus, quod corrumpitur, aggravet animam, & sensibilibus addictus intellectus nequeat satis ad Divina assurgere: Ergo felicitas in hac vita nequit saltem plene obtineri.

4. Perfecta felicitas est præmium virtutis, requies laboris, vitæ terminus; Sed in hac vita satis digna præmia virtutis non rependuntur, sicut nec vitiis supplicia; nec datur ulla stabilis requies a laboribus, quos boni contra vitia pugnando subeunt; nec unquam terminatur intellectualis vita, cum semper aliquid novi addiscendum, & aliquid mali emendandum occurrat; Ergo in hac vita felicitas humana perfecte haberi nequit.

5. Felicitas in eo sita est, ut homo perfecte obtineat bonum intelligibile, cujus est capax, sicuti felicitas oculi consistit in eo, ut perfecte fruatur bono visibili; Atqui quandiu sumus in corpore bonum intelligibile, scilicet

cet veritas, non nisi admodum imperfecte, umbratice, & cum infinitorum errorum mixtione obtineri potest: Ergo in hoc mortali corpore perfecta felicitas haberi nequit. Minor patet tum ipsa experientia, qua videmus, humanum ingenium mire caligare, non solum erga Divina, ad quæ, inquit Aristoteles, se habet ut oculus noctuæ ad Solem, sed etiam in ipsis naturalibus. Tum ratione; nam omnis nostra cognitio oritur a sensibilibus, quæ non sunt nisi umbræ entium, ut observavit Plato: unde dies nostri non solum sicut umbra transeunt, sed etiam inter umbras aguntur; propter quod dicit Propheta Psal. 28. *In imagine hominem pertransire*, ut interpretatur D. Thomas; ideoque hæc vita comparatur somno, in quo umbræ, inanesque imagines pro rebus apprehenduntur: Ergo perfecta veritatis notitia nequit haberi in hac vita, sed ad summum ex his sensibilibus homo duntaxat ea cognoscere potest, non quorum cognitione sit perfecte felix, sed quibus se dirigere, ac erigere possit ad beatitudinem cupiendam, quærendam, obtinendam.

6. Demum idem suadetur ex egregio discrimine, quod statuit D. Thomas inter Angelum & Hominem, quale cernitur inter cœlestia corpora & sublunaria. Nam ut illa suam naturalem perfectionem in sua productione statim sortita sunt, ista vero per motum ducuntur ad perfectionem suam successive proficiendo; sic Angeli statim in sua productione omnem naturalem perfectionem, ac proinde beatitudinem naturalem obtinuerunt; at vero Homo, ut ad illam perveniat, motu quodam eget & longiuscula via, quæ est ipsa vita, quam agimus, qua ad sæculum intelligentiarum, id est, ad ipsam veritatis intellectualisque luminis patriam, pergimus: Ergo in hac vita felicitas consistere nequit, sed solum via ad felicitatem.

Secunda vero pars est de Fide, quantum ad felicitatem supernaturalem; quantum vero ad naturalem, de qua sola nobis sermo est, eam D. Thomas in pluribus locis insinuat, fereque eædem rationes probant, quas pro felicitate supernaturali adducit. Inter Antiquos vero cum Aristoteles, ut supra ex D. Thoma notavimus, rem indecisam reliquerit, Plato eam accerrime semper adstruxit cum Pythagora, Trismegisto, pluribusque aliis; præcipue vero in Phædone & libris de Repub. ac legibus, ubi ait: *Quod cum e vita decesserimus, si modo purgati exeamus, tunc verum ipsum, & id, quod ontos, id est, vere est, Deum videlicet, intuentes, fruemur re tantopere nobis concupita, hoc est, veritate, ac rerum omnium cognitione. Itaque sicut oculo virtus, manuque nulla est, si lux absit, ipseque in tenebris agens sempiterno mærore consumitur; si vero accedat Sol ipse rebus, fungitur*

vi-

vi & vita sua, magnoque cum gaudio spectat & agit: sic intellectus noster corpore solutus, si desit ei lux veritatis, Deus scilicet, torpeat, mareatque necesse est; si adsit, lætetur, ac fruatur ea luce, in qua insunt viva, expressaque rerum omnium species: quo fit, ut felicitas nostra sita sit *in perfecta pura sapientiæ Divini luminis assecutione*. Quid præclarius a Viro fidei lumine non illustrato potuit de futura illa felicitate prædicari?

Probari autem potest. Primo, quia felicitas debet esse præmium virtutis, sicut e contra summa miseria vitiorum pœna; ut sic bene se habeat respublica Mundi, dum a supremo ejus Moderatore malis pro supplicio miseria, bonis vero pro præmio felicitas rependitur. Cum igitur in hac vita nec mali pro merito puniantur, nec bonitatis digna præmia referant; superest, ut perfecta felicitas bonis, & summa miseria malis in altera vita reserventur.

2. Felicitas consistit in conversione ad Divina, ut patet ex dictis; Atqui intellectus separatus a corpore convertitur ad superiora & Divina, suas species & cognitionem a Deo immediate recipiens: Ergo felicitas perfecta contingere debet post separationem a corpore.

3. De ratione felicitatis est, ut sit a miseriis pura, mutationi non obnoxia, sed æterna & inamissibilis, Atqui anima post separationem a miseriis liberatur, & in bono suo in æternum defigitur, ac stabilitur: Ergo tunc veram obtinet felicitatem, per modum præmii pro honestis laboribus inamissibiliter concessi ab Authore naturæ.

Contra conclusionem objici possunt difficilia quædam argumenta. Primo, felicitas perfecta debet competere toti homini, & non parti solum; sicut & totus homo est, qui collaborat virtuti, cujus est præmium; Sed in altera vita sola superest Anima; resurrectio enim corporis non spectat ad ordinem naturæ: Ergo felicitas perfecta nequit esse in altera vita.

Secundo, si felicitas perfecta solum competeret Animæ pro statu separationis, sequeretur, animam naturaliter inclinari ad separationem; Atqui potius refugit se parationem a corpore: Ergo in illa non obtinetur vera felicitas.

Tertio, si in separatione obtineretur felicitas, sequeretur, conjunctionem ad corpus non esse propter melius animæ, quippe cum in ea obtinere non possit suum bonum. Consequens est falsum, ut patet ex D. Th. 1. p. q. 89. ar. 1. Ergo, &c.

Resp. Platonici sab his argumentis se se facile expediviſſe, dicendo, corpus non pertinere ad essentiam hominis, sed hominem esse Animam solam, ut etiam obser-

servat D. Thomas loco proxime citato. Verum, quia secundum nos, & secundum veritatem corpus est essentialis pars hominis, ideo argumenta videntur difficilia, sistendo præcise intra ea, quæ naturaliter fieri videmus. Cujus ratio est, quia licet homo condi potuerit in statu naturæ puræ; attamen de facto non est in eo conditus. Unde res humanæ aliter disponuntur propter ordinem gratiæ, cui subjacent, quam fuissent in statu naturæ puræ dispositæ præcipue quantum ad moralium virtutum præmia, & flagitiorum punitionem.

Idelfonsus Thomista egregius putat, quod stante ordine naturæ puræ corpus etiam ad consortium perfectæ felicitatis pertinuisset, quatenus Author naturæ viros bonos mori non permisisset, sed ad meliorem vitam integros transtulisset, ut contigit sancto Henoch. Vel certe si mori permisisset, statuto tempore illos resuscitasset, in integrum præmiandos. Hæ solutio fundamentum habet in D. Th. c. cont. Gent. c. 79. ubi probat, resurrectionem fieri debere rationibus etiam in ordine puræ naturæ convincentibus, inter quas est illa, quæ petitur ex perfecta præmii retributione.

Verum si hæc solutio non placeat, absque recursu ad resurrectionem, satisfieri potest argumentis, dicendo ad primum, beatitudinem perfectam naturalem soli Animæ competere posse, utpote cum in intelligibilibus bonis consistat, & sit præmium virtutis, quæ soli Animæ formaliter convenit. Unde anima corpori naturaliter quidem unitur, non tamen permanenter, & ut in eo ultimum virtutis præmium recipiat, sed per modum transeuntis, & ut in eo ad beatitudinem per merita bonæ vitæ formetur, sicut puer naturaliter quidem per aliquod tempus gestatur in utero matris, non tamen, ut ibi sit permanenter, sed ut ibi formatus ad potiorem statum transeat.

Ad secundum dici posset, quod sicut puer naturaliter refugit exire ab utero matris ante statutu a natura tempus; postquam vero satis, ut ita dicam, ad vitam maturuit, extra prodire gestit. Ita & Anima in statu naturæ puræ creata refugeret ante statutum tempus e corpore exire, appetente vero matura senectute, & jam per virtutem meliori vitæ aptior facta, nihil prohiberet, quin appeteret, appetitu elicito, & secundum partem superiorem, dissolvi & conjungi Authori suo, ut ab eo virtutis præmium reciperet, a quo quandiu est in corpore peregrinatur; sicuti & Sancti in ordine supernaturali jam meritis pleni appetunt per corporis ruinam Deo, ut Authori supernaturali, conjungi.

Ad tertium, nego sequelam, isti enim duo status &

con-

conjunctionis, & separationis sunt propter bonum Animæ etiam in ordine naturæ puræ; quatenus in primo per bona opera dignam se reddit præmio in altero statu recipiendo. Cæterum absolute loquendo & abstrahendo ab omni per ectione in præmium virtutis reddenda, proindeque a felicitate, sit ne perfectior Anima corpori unita, quam separata, & modus intelligendi sine corpore perfectior, quam in corpore, aliaque ejusmodi ad naturam Animæ separatæ spectantia, discutere non est hujus loci. Videri potest D. Thomas 1. p. q. 89. a. 1. & ibidem Cajetanus.

SECUNDA CONCLUSIO.

POtest homo etiam in hac mortali vita aliqualem, imperfectamque felicitatem obtinere. Conclusio vix ab ullo negari potest. Eam perpetuo docet Aristoteles, & non semel S. Th. 1. 2. q. 5. præcipue ar. 3.

Probatur ratione, quam ibidem innuit S. Doctor. Etenim ut felicitas perfecta consistit in perfecta participatione summi boni, ita & imperfecta felicitas in aliqua ejus participatione; Atqui homo non est ita elongatus a Deo in hac mortali vita, quin summum illud bonum possit aliqualiter participare cognoscendo, amando, & pro suo modulo imitando optimum illud Mundi Principem: Ergo potest aliquam felicitatem, etiam in hac mortali vita obtinere. Sed res uberius expendenda est. Itaque sit.

§. II.

In quo sita sit hujus vitæ Felicitas, quave ratione possit obtineri.

C*Um omnis authoritas Philosophiæ consistat in beata vita comparanda*, ut optime dicit Cicero lib. 5. de Finib. hic insumendus foret non unus paragraphus, sed totus operis nostri conatus. Ecquid enim optabilius, quidve Philosophorum omnium cura & investigatione dignius, quam ut tandem certo noverint homines: in quo posita sit vera felicitas, quave ratione valeat comparari? Verum quia res, ut olim omnibus Philosophis obscura visa est, ita non facilis & explorata habetur beneficio Evangelii, quo nobis commonstratæ sunt veræ beatitudinis semitæ, traditaque ea vivendi ratio, quam qui tenent, non modo immensis bonis, atque omni spe humana majoribus, quæ nempe præparavit Deus diligentibus se, in futuro cumulabuntur: sed etiam præsentis vitæ cursum optime, ac quantum sinit conditio mortalis vitæ, felicissime peragunt:

gunt: Idcirco nihil necesse est officium a Christo, tam luculenter expletum, ex Aristotele, ac humana ratione operosius emendicare. Ut tamen tantisper hanc Moralis Philosophiæ partem, quantum lumine naturali fieri potest, attingamus, sit.

PRIMA CONCLUSIO.

Nemo rationis compos est, nullaque vitæ conditio, cui non suppetant media vitæ præsentis bene, ac feliciter transigendæ: unde semper in culpa hominis est, quod sit vere miser, etiam in hac vita. Dixi *vere miser*, nam quæ vulgo *miseria* dicitur, cum scilicet insanis desideriis affatim vitæ commoda non respondent, vitari quidem persæpe nequit; at non est vere miseria, ut patebit ex infra dicendis.

Conclusio in primus constat omnium Sapientum consensu, qui toti sunt in refutandæ inscitia vulgi existimantis, vitæ bene, ac beate transigendæ rationem pendere ex arbitrio fortunæ, nec positam esse in potestate, ac consilio nostro, sed in quibusdam bonis adeptu difficillimis, puta in divitiis, imperiis, &c. adversus quem errorem acriter sic insurgit Horatius Epist. 11. lib. 1.

Strenua nos exercet inertia: navibus, atque
Quadrigis petimus BENE VIVERE; *quod petis, hic est,*
Est Ulubris, animus si te non deficit æquus.

Memorat autem *Ulubras* speciatim, nempe ignobilem Italiæ vicum, ut doceat nullum locum, nullamve conditionem excludere a vita bene, ac feliciter ducenda.

Probatur ratione. Natura & Deus non deficiunt in necessariis; Sed nihil tam necessarium homini, quam ut in promptu habeat media vitæ optime, ac feliciter transigendæ: Ergo ea nemini prorsus negata sunt, sed paterna Dei liberalitate unicuique pro suo captu, ac modulo concessa; adeo ut in culpa ejus sit, quod iis non utatur. Et sane impium est existimare, Authorem naturæ, cum nostro corpori tam solerter providerit omnia necessaria ad obtinendam, tuendamque optimam ejus habitudinem adeo ut, cum aliquid ex iis deficit, manifeste appareat non esse in culpa artificem, sed materiam perpetuitati repugnantem; Animo vero, rei tam excellenti, denegasse media ad consequendam, tuendamque bonam habitudinem, in qua consistit vera felicitas, adeo ut non hominis culpa sit, sed naturæ duritia, quod miser existat.

Confirmatur inductione. Quippe, dum convertimus men-

mentis oculos in tantam varias hominum conditiones, videmus, splendorem conditionis & abundantiam rerum, quas vulgus habet, ut media certa ad felicitatem vitæ, aut parum, aut nihil ad eam conferre, sed quamplurimos in illis sublimioribus conditionibus, atque in rerum omnium copia miserrimam vitam ducere, nempe nequitia, curis, invidia, timore, dolore, cupiditatibus, ira, uno verbo, omnibus animi ægritudinibus misere divexatam; Cum e contra alii in re tenui & angusta, immo, ut vulgus existimat, in ratione vivendi satis dura, felices, ac bonæ vitæ suavitates omnes degustent. Cujus quidem rei, cum hæc scriberemus, incidit illustre testimonium Viri pietate heroica, eruditione insigni, candore, ac celsitudine animi incomparabilis R. P. Vincentii Baronii Inquisitoris Tolosani Ordinis Prædicatorum. Quippe optimus senex morbo, quo brevi confectus est, prostratus, cum occasione dolorum, quibus lancinabatur, incidisset nobis de hujus vitæ miseriis sermo, in hæc verba non sine insigni quadam explicantis se internæ suavitatis nota prorupit: *Sibi quidem magnopere ingratos videri homines, qui innumeris cumulati beneficiis propter pauca incommoda Deum incusant. Se vero, cum recogitaret, quanta dona mihi merenti contulisset Deus, etsi ad nativum nihilum sibi redeundum foret, pro anteacta vita infinitam gratiam illi habiturum.* Adjecit præterea, quod etsi ad rem nunc minime facit, tacendum tamen non est: *Se imminentem æternitatem ita expectare, ut divino de se judicio, quodcumque tandem foret, libentissime subscriberet, probe tenens, optimum Patrem Deum, nihil nisi optimum de suis filiis decreturum.* Atqui vir egregius durum vitæ genus perpetuo coluerat, ab omnibus illis, in quibus fatui homines prosperæ, felicisque vitæ rationem reponunt, quam maxime alienum; immo cum incurrentibus molestiis, tum sponte susceptis laboribus asperrimum; Sed cum ea, quæ erat, æquitate animi rem æstimaret, censebat, vitam bonam, in quantavis dura conditione, nunquam esse miseram, illique tantum suavitatis inesse, quantum satis est ad eam habendam, ut magnum Dei beneficium, ac beatitudinem quandam imperfectam.

Nec vero his repugnant querelæ illæ in Sanctorum tam frequentes adversus hanc vitam. Hæ quippe rejiciendæ sunt in vitia ipsa, quibus bona vitæ corrumpuntur. Aut certe nihil aliud probant, quam felicitatem hujus vitæ, quantumvis bonæ, non esse plenam, immo comparatione melioris, quam speramus a Deo, videri nullam. Cæterum omnium sententia fuit, in bona vita satis suavitatis esse, ut etiam sine alio præmio amari, ac coli debeat. Ob-

Objici potest argumentum, quod quærunt homines palmare putant, nempe petitum ex miseriis, quibus tamen boni gravantur. Ut cum acerbè torquentur, cum fame pereunt, cum obruuntur calumniis, aliisque ejusmodi, quæ satis esse videntur ad expungenda penitus omnia felicitatis lineamenta.

Sed respondeo in primis, maximam partem miseriarum, quibus premitur vita, proficisci ex nostra insipientia & nequitia, ut merito celebraverit D. Chrys. *Neminem lædi, nisi a se ipso*. Et Poeta quidam:

Quam falso accusant superos, stultique queruntur
Mortales; etenim nostrorum causa malorum
Nos sumus, & sua quemque magis vecordia vexat.

Quapropter, his amaritudinum fontibus per virtutem semel probe occlusis, pauca, eaque levia restant mala, quæque majoribus bonis diluta non penitus corrumpunt bonæ vitæ suavitatem, quamvis fateamur illam minuere. At non contendimus hic felicitatem perfectam.

Addo præterea, quæ vulgo habentur ut magnæ miseriæ, dùm scite tractantur, cedere in bonum vitæ, atque adeo in partem felicitatis. Nempe sunt ut fructus acerbi, qui cum ex se nihil habeant, nisi ad cruciandum gustum, conditi tamen cedunt in delicias.

At audiendus hac in re Aristoteles lib. 1. Ethic. c. 11. *In his* [nempe calamitatibus vitæ] *splendet, atque eluet ipsum honestum; cum quis multas & magnas calamitates fert leniter & placide; non quod doloris sensu careat*, [ut deinceps voluerunt Stoici] *sed quod generosi & magni sit animi*. Immo *qui vere bonus & bene sana mentis est, omnes fortunæ casus* [non solum] *decenter & ex persona sua dignitate feret* [sed etiam] *ex iis res pulcherrimas aget; quomodo bonus imperator eo exercitu, qui præsto est, semper utitur bellicosissime: & peritus sutor ex iis pellibus, quæ ad eum delatæ sunt, calceum pulcherrimum conficit*. Unde concludit peregregie, *SI VIRTUTES VITÆ DOMINÆ SINT, NULLUS BONUS EX BEATO MISER ESSE POTEST, quamvis vulgo talis habeatur, si in Priami calamitates*, idest, maximas, *incideret*. Ob hanc causam vocat virum perfecta virtute instructum, *Tetragonum sine vituperio*, idest, perfectum, & exactum, *eo quod*, ut explicat S. Thomas lect. 16. *sit ad similitudinem corporis cubici habentis sex superficies quadratas; propter quod bene stat in qualibet superficie; similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet*. Immo fortunæ casus sua sapientia emendans, eos in suum commodum inclinat, ut peritus Nauta contrarios ventos: cum e contra insipiens etiam prosperos eventus in sui cruciatum, & perniciem tandem convertat. Quam industriam ad bene vivendum capitaliter necessariam le-

lepide his versibus expressit Terentius in Adelphis, Act. 4. Sce. 7.

Ita vita est hominum, quasi, cum ludas Tesseris:
Si illud, quod maxime opus est jactu, non cadit,
Illud, quod cecidit forte, id arte ut corrigas.

Adde hunc conflictum animi nostri, cum calamitatibus vitæ, atque splendidam de illis victoriam, [si res æque æstimemus] esse jucundiorem omnibus bellicis expeditionibus. Ut igitur Imperator non se miserum existimat, cum multis, magnisque laboribus insignes victorias reportarit, sed magis ex eo lætatur; ita potiori jure Vir bonus felicitati deputare debet hanc virtutis sui cum calamitatibus luctam, emergentesque exinde victorias.

Instabis. Non omnes habent hunc mentis vigorem, illamque ingenii præstantiam, qua possint tam sublimia prævidere, præcipue in adversis: unde facile se obrui sinunt: Ergo non habent media ad vitam feliciter agendam.

Resp. Stupidiores posse sapientioribus credere, ac se se formandos tradere: etenim ut recte Horatius Epist. 1, lib. 1.

Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Si modo culturæ patientem commodet aurem.

Cæterum, qui neque per se valent ad rectum dispiciendum, tenendumque, nec sapientioribus obtemperant, audiant, inquit Aristoteles 1. Eth. cap. 2. Hesiodi versus:

Optimus est, sese qui novit cuncta magistro,
Ad finem usque videns, quæ semper sunt meliora;
Et bonus ille etiam, qui paret recta monenti.
Atqui mentis inops aliorum audire recusat
Consilia, hic malus est, telluris inutile pondus.

SECUNDA CONCLUSIO.

Etiam imperfecta illa præsentis vitæ felicitas non est posita in aliqua re creata, sed in Deo, nempe quatenus homo illi adhæret, ut Authori naturæ; ac fonti bonorum, quantum finit mortalitatis conditio.

Conclusio est capitaliter contra Epicureos, qui eo furoris erupere, ut putarent, non posse jucunde, idest, feliciter vivi, nisi sublato omni cum Deo commercio, omnique providentia. Ad instar nempe perditissimorum civium, qui sub optimo Principe semper pavidi, cum demum se felices, ac securos arbitrantur, cum illum trucidaverint, aut in ultimas oras ablegaverint. Ecquid enim aliud sonat seditiosa illa Velleji Epicurei vox apud Ciceronem lib. 1. de Natura Deorum? *Itaque imposuistis cer-*

cervicibus nostris sempiternum Dominum, quem dies & noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem, & cogitantem, & animadvertentem, & omnia ad se pertinere putantem, curiosum, & plenum negotii Deum? Horrendæ sane blasphemiæ, & quas mirum potuisse homini venire in mentem. At, ut exclamat Sapiens, Eccli. 17. *Quid nequius, quam quod excogitavit caro & sanguis?* Atqui ante illa generis humani pestes longe aliter senserant prima Græcæ Philosophiæ lumina, quorum, referente Plutarcho lib. de Audit. capitale ad bene vivendum præceptum illud fuit, *e uthto*, *Sequere Deum*. Quapropter Aristoteles Ethic. lib. 10. cap. 9. cum beatam vitam definisset, *Quæ fungeretur muneribus virtuti consentaneis*, eam tandem ex eo cumulate beatam fore ait, quod conjungat Deo ut amico: *Erit*, inquit, *sapiens Deo carissimus; Itaque hoc modo erit beatissimus*. Quamquam, ut verum fateamur, peccarunt omnes antiquitatis Philosophi, quod cum ipsa rei perspicuitate convicti cogerentur fateri, summam beatitudinis esse Deo conjungi, id tamen dictis & factis admodum frigide celebraverint, ut merito queratur Apostolus ad Rom. 1. illos, *cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificasse*. At exinde non fit præjudicium veritati solaribus hisce radiis splendidiori, sed solum inde conjectandi ansa datur, genus humanum grandi, & in omnes vulgata plaga percussum, ac malo quodam genio agitatum, hoc ad felicitatem iter tam apertum tam planum, tam simplex, nec satis videre, nec prorsus tenere valuisse.

Probatur conclusio iis argumentis, quibus superius demonstravimus, appetitum hominis satiari non posse, nisi conjungatur ipsi bonorum fonti; proindeque plenam ejus beatitudinem esse perfecte Deo conjungi; inchoatam autem, cum incipit ipsi adhærere. Scilicet res se habet in hac rerum universitate, ut in ordinatissima civitate: ut enim in ista felicitas cujusque civis est, ut adhæreat in omnibus optimo principi ac legislatori, atque hoc pacto tuta & tranquilla vita in civitate perfruatur: sic omnis nostra felicitas, ut viventes in illa mundana spirituum republica, pro viribus jungamur supremo illius regi Deo, atque hoc pacto sub ejus optima ditione vitam bonam, ac securam agitemus. Sed ut res dicatur explanatius,

TERTIA CONCLUSIO.

Conjunctio hominis cum Deo, in qua hujus vitæ felicitas posita est, perficitur intellectu & Voluntate. Intellectu quidem, quatenus de Deo recte sentimus. Voluntate vero, quatenus illi, ut optimo legislatori placide,

eide, ac studiose in omnibus subjicimur, affectuumque nostrorum cursum eo modo dirigimus, quo illi gratum esse intelligimus.

Antequam probetur conclusio, tantisper declaranda est. Igitur cum conveniat, hominis beatitudinem attendendam esse secundum functiones mentis, cognitionem scilicet & affectum, manifestum est, illum non posse aliter conjungi Deo, ut objecto beatificanti, quam utraque hac functione, cognitione scilicet & affectu. Sed cum duplex sit cognitio Dei, altera subtilis & arguta, quam homo acquirit laboriosis contemplationibus, ac disputationibus, altera vero simplex, naturalis & nulli non pervia, quam etiam maxime rudes facile possunt consequi. Quamquam prima, utcumque conferat ad vitæ felicitatem, uti & aliæ scientiarum cognitiones, attamen hæc secunda est germana beatitudinis basis, sufficitque ad vitam bene agendam. Nempe in eo tota consistens, ut de Deo bene, ac digne sentiamus. Illum omnium rerum principium & moderatorem esse, præcipue hominum utpote sibi similiorum quod rationis participes sint. Ejus bonitatem, ac benignitatem tantam esse, ut nullus melior princeps aut optari, aut cogitari possit; Ea præditum esse sapientia, ut nihil ordinatius, quam quod ille disposuerit. Omnia in ejus manu esse, nec quidquam nobis contigere posse, nisi ejus bonitate approbante, ac sapientia ordinante. Nos, si boni esse velimus, ei carissimos fore, ut filios ingenuos optimo patri. Erratis nostris, cum tamen illa serio emendaverimus, in ejus clementia præsidium fore; nec nos unquam desertum, nisi nostra insipientia, ac nequitia nos perdere priores ipsi decrevimus. Nihil nobis melius esse, quam illi obsequi, illum pro modulo nostro imitari, justitia, clementia, bonitate, prudentia, omnibus demum virtutibus, quas in eo summas intelligimus. Huic labori, ac studio magnum præmium apud illum nobis fore, quamquam & istud maximum sit, illi placere. Hæc igitur & similia, quæ inspirante, ac ubique resonante natura facile quisquis sanæ mentis intelliget, si animo alte defixa, ac probe explorata habuerimus, contendimus, ore culmina vitæ bene, ac beate degendæ, accedente tamen stabili, alacrique voluntatis affectu illis commensurato, nempe quo passionum impetus cogamus ad hanc regulam quo res vitæ nostræ juxta hæc principia geramus; quo nihil turpe, inordinatumque, sed undique suavissimum honestatis odorem, splendoremque respiremus, &c. His ita constitutis.

Probatur conclusio. In ea conjunctione posita est vera vitæ beatitudo, cui insunt omnes omnino dotes, omniaque bona, quæ Philosophi aptarunt ad beatitudinem; At.

Atqui in illa cognitione Dei & affectibus illi commensuratis cumulate reperitur, quidquid optarunt Philosophi ad veram beatitudinem: Ergo in illis consistit veræ vitæ beatitudo. Declaratur minor. In primis reperitur illa animi celsitudo, illudque *Honestum*, ac *Decorum*, quod unice bonum putavere Stoici. Quid enim celsius, quid honestius, ac magis decorum, quam adhærere Deo, illum imitari, ei carum esse? Reperitur itidem imperturbabilis animi adamantina firmitas, quam nulli eventus possint violare. Ecquid enim pavebit, qui certo tenet, nihil in vita evenire, quam quod jusserit amantissimus pater, optimusque amicus, qui nihil nisi optimum potest decernere immo nihil nisi quod tandem vertat in commodum amicorum suorum? Insunt quoque huic vivendi rationi præclaræ illæ vitæ rationalis functiones, quam habuit Aristoteles, ut veram beatitudinem. Quæ enim præclarior functio, quam de Deo bene sentire, atque secundum illum totius vitæ cursum componere? Adest pariter illa jucundæ vitæ vera suavitas ab Epicureis tam celebrata, sed extra Deum, immo contra Deum tam nefarie quæsita, quam nec pavor irati numinis conturbet, nec mortis metus exagitet, nec cupiditatum inexplebilis fames cruciet, quæque dolores leniter ferat, bonis oblatis tranquille fruatur, illaque usque ad medullas deguftet. Qui enim Deum, ut par est novit, & sincere amat, eum habet non ut iracundum tyrannum, sed ut clementissimum principem, a quo nemo lædi potest, nisi qui sibi ipsi prius nocere voluerit, avertendo se ab hoc boni fonte. Mortem non timet, probe sciens, perficiente vita se non ruiturum in profundam nihili voraginem [quod ab Epicureis decantatum, mortis metum non lenit, sed auget] sed in manus Patris amantissimi, qui cum nobis nihil tale meritis vitam, ac multa bona dederit, majora secreto a mortali corpore animo concedet, si hic illum dilexerimus. Quam suavissimam spem celebrans Plato in Epimenide: *Preclara*, inquit, *spes est, fore, ut post mortem consequatur quis omnia, quorum desiderio accensus, instituerit, transegeritque quam optime potuerit vitam*. Cupiditate inexplebili non torquetur, quia certo novit, sibi nihil deberi, proindeque non modo pro sufficienti, verum etiam pro magno habet, quidquid illi Deus concesserit. Dolorem consolatur, non inani Epicuri dilemmate *Si summus, brevis, si productior, levis*; sed constanti persuasione, Dei medicas manus non torquere, nisi ut prosint. Quæ in vita jucunda occurrunt præ cæteris suavius degustat, primo quia virtute, ut sale, condita fiunt ei sapidiora. Deinde quod puriori fit palato, ac passionum ægritudine minime depravato. Postremo quod cum omnia vitæ bona habeat, ut

Dei

Dei beneficia, gratius illa suscipit de tam digna & amica manu, lætusque cogitate convivam magni regis. Imo, qu a Deum habet ut amicum, non modo de bonis ab eo suscepti puriffimam percipit voluptatem; sed etiam diviniose perfruitur delectatione, cum cogitat, quam bene sit amico suo! Quam sit potens! Quam late regnans! Quam dives! Gaudet quippe de his omnibus, ut filius de paternis bonis. Cum vero tali modo affectum animum afferet ad Mundi & Naturæ contemplationem, quam puro quam casto, quam suavi gaudio perfundetur? Hic luce meridiana clarius perspiciet præsentis ubique Dei, idest, Patris, & Amici, potestatem, bonitatem, sapientiam, beneficentiam, quo nullum ei jucundius spectaculum. Nec ad hæc opus est Mente acuta, sed simplici, quieta, pura, & Deum amante. Huic *Cæli enarrant gloriam Dei*. Hæc *in Divinis Operibus exsultat*. Hujus sunt castæ illæ jubilationes: *Quam magnificata sunt opera tua, Domine: omnia in sapientia fecisti: impleta est terra possessio e tua: tuus est Dies, & tua est Nox: Tu fabricatus es Auroram & Solem*, & alia, quæ ex hac plenitudine gaudii Regius Vates passim, ac præcipue toto Ps. 10. effundit.

Sed fusior essem, si singula persequerer. Tantum, quæso te, tantisper proponas tibi animo virum cujusvis fortis & genii, sed cui alte animo insederint Cognitio & Amor Dei, emergentesque exinde affectus, ut a nobis tantisper delineati sunt; plane eum habebis, non modo ut beatissimum hominem, sed ut visibilem quendam Deum. Quæ cum ita sint, nihil cunctandum, sed capessenda unicuique nostrum hæc vitæ forma, atque contra omnes vitiorum impetus constanter tenenda: Sed rem delibasse sufficiat: est enim, ut superius monuimus, exigenda uberior horum cognitio ex fontibus Christi, qui hæc naturaliter quidem manifesta, sed tam parum a Philosophis animadversa commonstravit; atq; Insuper adjecit longe præstantiora bona, spem, ac sortem nostram immensum superantia, ad optionem filiorum, gratiæ Thesauros, Spiritus sui consolationem, amoris innumera pignora, regni hæreditatem, æternæ vitæ societatem, &c. Sed de his ad Theologiam.

§. II.

§. II.

In qua Operatione consistat essentialiter Beatitudo formalis.

BEatitudo, seu Felicitas formalis, ut supra diximus; est summi boni possessio; seu actio, qua illud consequimur. Porro, ut ostendit, summum hominis bonum est Deus. Unde formalis beatitudo consistit in ea operatione, qua Deo conjungimur, ac illum possidemus, quæ quidem alia esse nequit, nisi partis intellectivæ: non enim sensu, sed mente Deo conjungimur, quippe cum sit bonum intelligibile, non sensibile. Hæc apud omnes rata sunt. At cum in parte intellectiva duæ sint facultates, quæ Deum attingunt, Intellectus, & Voluntas, subtilior movetur quæstio: Utrius potentiæ actus hac in re primas obtineat, atque adeo essentiam formalis beatitudinis constituat. Scotus præfert actum voluntas. S. Thomas, Thomistæ omnes, plurefque alii præferunt actum Intellectus. Quidam ex utroque essentiam beatitudinis constituunt. Pro resolutione sit

PRIMA CONCLUSIO.

BEatitudo formalis non consistit essentialiter in pluribus actibus.

Conclusio supponit distinctionem hic apprime observandam Beatitudinis quoad statum, & quoad essentiam. Beatitudo quoad statum est integra complexio bonorum omnium, quæ statui beato debentur: unde a Boetio definitur: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Beatitudo quoad essentiam est Consecutio summi boni, ex qua cætera bona profluunt: unde licet hæc desint, modo summum bonum possideatur, stat beatitudo quoad essentiam. Ut Sancti Deum videntes, etsi gloriam corporis nondum habeant, quæ tamen ad plenitudinem beatitudinis requiritur, *beati* nihilominus essentialiter dicuntur, quod Deum mente possideant. *His positis*,

Probatur. Beatitudo essentialis est actio, qua homo primario consequitur, ac possidet summum bonum; Sed illa actio est unica: Ergo beatitudo essentialis consistit in una actione. Major constat ex jam posita definitione. Minor probatur. 1. Quia illa actio est omnium præstantissima: Ergo unica. 2. Bonum simplex & unum una quoque actione ipsi correspondente possidetur; Sed summum bonum est unum & simplex: Ergo una ei correspondente actione possidetur. 3. Summum hominis bonum est Deus,

ut supra ostendimus. Deus autem est bonum intelligibile, ut patet, proindeque, ut infra ostendimus, intellectione, seu contemplatione possidetur: Sed illa contemplatio est una simplex actio, ut constat: Ergo possessio summi boni est posita in una tantum actione.

Confirmatur. In pluribus ordinate se habentibus, oportet, esse unum principale, cui cætera subordinentur; immo ordo in eo consistit, ut multa reducantur ad unum. Unde tritum, ac verissimum effatum est: *Omnem multitudinem reduci debere ad unitatem*; Atqui actus pertinentes ad beatitudinem ordinati esse debent. Ergo debent reduci ad unum primum & principale, qui proinde essentialem beatitudinem constituit.

Obji. Felicitas est summum bonum, summaque perfectio; Sed plures operationes sunt meliores, quam unica: Ergo in pluribus consistit felicitas.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas est summum bonum, summaque perfectio: aggregative & extensive, nego: radicaliter & intensive, concedo. Differt enim felicitas quoad statum a felicitate quoad essentiam, quod illa sit aggregatio bonorum & perfectionum omnium ad felicitatem concurrentium; ista vero sit in illis perfectionibus excellentissima, in qua cæteræ, ut in fonte contineantur, & ad quem reducuntur. Porro hæc una est. Addi posset, felicitatem formalem non esse summum bonum ut quod, & entitative, sed ut quo & consecutive, id est, operationem, qua consequimur primario & principaliter summum bonum, quæ non est nisi unica.

Instabis. Felicitas essentialis debet implere omnia justa desideria; Sed unica operatio ea non implet; quippe aliæ operationes supersunt expetendæ: Ergo felicitas essentialis non est unica; sed multiplex operatio.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas essentialis debet implere omnia justa desideria, formaliter, nego; radicaliter, concedo. Et distinctione applicata minori, nego consequentiam. Quemadmodum enim essentia hominis non debet formaliter dare, sed solum radicaliter præcontinere omnia, quæ pertinent ad hominem; ita nec felicitas essentialis debet formaliter dare omnes perfectiones ad statum felicem pertinentes, sed solum radicaliter eas præhabere.

Urgebis. Felicitas essentialis consistit in unione perfectissima cum summo bono; Atqui per unicam operationem non fit perfectissima unio, quippe cum adhuc supersit ulterior peragenda per alias operationes: Ergo felicitas non consistit in una operatione.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas consistit in perfectissima unione, perfectione primaria & possessiva, concedo;

do; perfectione omnimoda, nego. Essentia enim rei est id, quod est perfectissimum in re, non quidem perfectione omnimoda, quippe cum ulterius perficiatur per accidentia superaddita; sed solum perfectione primaria, a qua, ut a fonte aliæ profluunt.

SECUNDA CONCLUSIO.

Felicitas formalis non potest consistere in actu voluntatis.

Probatur ratione fundamentali D. Thomæ. 1. 2. q. 3. a. 4. Felicitas est essentialiter consecutio summi boni; Sed impossibile est, consecutionem summi boni esse actum voluntatis: Ergo felicitas formalis non est essentialiter actus voluntatis. Major patet. Ut enim felicitas objectiva est bonum summum, quod felices facit, ita felicitas formalis est assecutio illius boni. Minor probatur tribus momentis.

1. Ex ipsa ratione voluntatis, quæ est inclinatio in bonum. Inclinatio autem non est assecutiva boni, alias ut assequeremur bonum, satis esset ipsum velle. Immo non tangit bonum nisi affective, in quantum affectus ejus terminatur ad ipsum; cæterum attactus affectivus, & possessivus boni fit per aliquid aliud, quam per inclinationem, & affectum ad ipsum: Ut si fit bonum sensibile, per sensum; sicuti harmonia sonorum possidetur auribus, sapor gustu, &c. Si sit bonum naturale, per unionem naturalem, puta per contactum & indistantiam localem, quomodo lapis possidet centrum; vel per inhæsionem, sicut homo possidet sanitatem. Si vero sit bonum intelligibile, per intellectum, sicut doctus intellectu possidet scientiam.

2. Inductione, nam ut insinuat D. Thomas 1. 2. a. cit. & amplius declarat in 4. Dist. 49. q. 1. a. 1. Omnis actus voluntatis erga bonum vel est inclinatio in bonū absens ut amor, desiderium, spes, intentio, &c. vel quietatio in bono præsenti, ut fruitio & delectatio; Sed nullus eorum actuum est assecutio boni: Ergo assecutio boni non potest esse actus voluntatis. Declaratur minor. In primis quod inclinatio in bonū absens non sit illius assecutio, constat ex terminis. Quo vero etiam quietatio in bono non sit assecutio illius, suadetur: nam quies in bono supponit possessionem & assecutionem ejus, siquidem ideo voluntatis motus quiescit, quia respicit bonum ut possessum, quod respiciebat antea ut acquirendum: Ergo quies in bono non est ejus adeptio, sed potius compla-

centia de de adeptione præsupposita, seu affectio consequens ex possession: boni.

3. Demum suadetur eadem minor, specialiter de amore & fruitione. Nam amor abstrahit a præsentia & absentia; amamus enim bonum & absens & præsens. Fruitio vero, cum sit jucunda quies in bono possesso, non facit possessionem boni, sed eam consequitur: ut enim egregie observat D. Thomas 1. 2. q. 3. ar. 4. voluntas fruitur bono & delectatur in ipso, ex eo quod sit præsens & possessum; non autem e converso bonum sit possessum & præsens, ex eo quod voluntas fruitur ipso, & in eo delectatur.

Obji. Plures Patrum authoritates, qui reponunt felicitatem in gaudio, delectatione, fruitione, jucunda, fruitiva, suavique Dei præsentis dilectione, & quas omnes referre longius esset; immo Scriptura vocat felicitatem *gaudium*: Ergo est actus voluntatis.

Resp. In locis, quæ adduci solent, Patres solum descriptive definire beatitudinem, non vero essentialiter. Patres enim rethorice magis, quam philosophice res tractare solent; ideoque frequentius utuntur descriptionibus, quæ sunt rhetoricæ definitiones, rem per proprietates & adjuncta notiora explicantes, quam subtilibus & quidditativis definitionibus. Scriptura vero vocat felicitatem *gaudium*, non formaliter, sed objective, quatenus felicitas est summi gaudii objectum: quo loquendi modo Christus vocari solet *nostra spes*, *salus*, *amor*, *corona*, *gaudium*, *&c.* non formaliter, sed objective.

Obji. 2. Ex ipso D. Thoma in 4. Dist. 49. q. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 5. homo perfectius conjungitur Deo, qui est felicitas ejus, per affectum, quam per intellectum; Atqui felicitas essentialis consistit in perfectissima conjunctione cum bono: Ergo fit per affectum.

Resp. Ex eodem D. Thoma ibidem, ideo hominem perfectius conjungi Deo per affectum, quia unio affectiva supponit intellectivam, cui advenit decorans & perficiens ipsam, sicut proprietas essentiam. Primo enim necesse est, assequi bonum intelligibile, & hoc fit, ut mox dicetur, per intellectum. Deinde ex effectiva consecutione derivatur in voluntatem quædam affectiva adhæsio & veluti spiritualis complexus boni possessi, quatenus ei tanquam centro affecto uniuntur & adhærent, cupientes ipsum firmiter retinere. Unde in forma: homo perfectius unitur bono per affectum, perfectione consummativa & completiva, concedo; perfectione essentiali & quidditativa, nego.

Instabis. Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus & consecutivus summi boni, quam ullus alius; Ergo in

eo

eo felicitas essentialiter consistit. Probatur antecedens: nam proprium amoris, qui est actus voluntatis, est unire amatum cum amante, ut probat D. Thomas 1. 2. q. 28. art. 1. Unde Dionysius cap. 4. Divin. Nom. vocat amorem *vim unitivam*, & S. Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 19. *Amor*, inquit, *est junctura quadam, duo copulans*. Immo amor est transformativus: unde S. Augustinus Tract. 2. in Epistolam Joan. *Si terram diligis, terra es; si Deum, Deus eris*, & confessionum lib. 4. c. 6. *Quidam bene dixit de amico suo, dimidium esse anima sua*: Ergo perfectissima unio fit per actum voluntatis.

Respond. Distinguo antecedens: Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus, unione affectiva, concedo; unione effectiva & possessiva, in qua consistit felicitas, nego. Voluntas enim & amor non uniunt possessive, ut ostensum est in probatione, sed solum affective. Quæ affectiva unio præcipue consistit in tribus. Primo per appropriationem, quatenus amicus se habet ad amicum, sicut ad se ipsum in amore amicitiæ, ipsumque reputat alterum se: unde communiter dicitur, *amicus est alter ego*; in amore vero concupiscentiæ amans se habet ad bonũ amatum, non ut ad se, sed ut ad aliquid sui. Secundo per conformitatem, quatenus amor est, quædam coaptatio cum re amata, & amicorum est idem velle & nolle. Tertio per ecstasim & raptum, quatenus amor, si sit fortis, rapit omnes affectus & cogitationes amantis ad amatum: in quo sensu dixit Christus: *Ubi est thesaurus tuus, ibi erit & cor tuum*, id est, affectus & cogitatio: quomodo etiam intelligi potest illud Platonis effatum: *Anima magis est ubi amat, quam ubi animat*. Cæterum unionem effectivam & possessivam amor non facit, sed quærit; in quantum instigat ad eam, sicut gravitas ad centrum: ut voluptuosus per voluntatem instigatur ad cibos delicatos, quos tamen gustu consequitur; & amici, ut refert Aristoteles 2. Polit. cap. 1. ex Aristophane; *per amorem desiderant fieri unum; sed, quia ex hoc accideret, vel ambos, vel alterum corrumpi, quærunt unionem, quæ decet & convenit*, quam consequuntur per familiarem convictum, & collocutionem.

Urgebis. Felicitas essentialis est quid ultimum; Sed actus voluntatis, scilicet fruitio & delectatio, sunt ultimæ operationes amici circa bonum: Ergo felicitas essentialiter consistit in actu voluntatis.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas essentialis est quid ultimum, simpliciter & per modum consecutionis, concedo; secundum quid & per modum complementi & proprietatis ex consecutione boni derivantis, nego. Et pariter

ad minorem: fruitio & delectatio sunt ultimæ operationes, simpliciter & per modum consecutionis, nego; secundum quid & per modum ornamenti, complementi, & proprietatis, concedo: & nego consequentiam. Ut enim in generatione forma substantialis dicitur ultimus terminus simpliciter, proprietates vero ab ea dimanantes sunt solum quid ultimum secundum quid: ita felicitas essentialis, seu consecutio summi boni, dicitur simpliciter ultimus terminus; operationes vero illam consequentes, ut delectatio & fruitio, sunt solum quid ultimum secundum quid & per modum ornamenti & proprietatis: unde Aristoteles dicit, quod *delectatio est perfectio operis, sicut decor juventutis*.

Dices. Actus, in quo felicitas essentialiter consistit, debet respicere rem, qua sumus felices, sub ratione boni; Sed voluntas sola respicit objectum sub ratione boni, intellectus autem sub ratione veri: Ergo felicitas essentialis pertinet ad voluntatem. Confirmatur. Ejusdem potentiæ est tendere in bonum, & ipsum assequi; Sed sola voluntas tendit in bonum: Ergo sola consequitur bonum.

Resp. Distinguo majorem: Actus, in quo felicitas consistit, debet respicere rem, qua felices sumus, sub ratione boni *appetibilis*, nego; *consecuti*, concedo. Et distinctione applicata minori, nego consequentiam. Felicitas enim sita non est in appetendo, sed in possidendo bono: unde actus, quo constituimur felices, non debet respicere bonum ut appetibile, sed ut consecutum. Quamvis autem sola voluntas respiciat bonum sub ratione appetibilis, est enim appetitus boni, non tamen sub ratione consecuti: sed si sit bonum sensibile, consecutio pertinet ad sensum; si bonum intelligibile, ad intellectum. Ad confirmationem responderi posset eodem modo. Sed præterea distinguo majorem: Ejusdem potentiæ est tendere in bonum affective & ipsum consequi effective, nego; ejusdem potentiæ est tendere in bonum exsecutive & ipsum assequi effective, concedo. Quamvis autem sola voluntas tendat in bonum affective, aliæ tamen potentiæ tendunt in ipsum exsecutive, sicut sensus in bona sensibilia, & intellectus in bona intelligibilia: unde assecutio & possessio boni ipsis competit, non voluntati.

TERTIA CONCLUSIO.

Felicitas formalis naturalis essentialiter consistit in actu intellectus, contemplatione scilicet perfectissima, quæ intra naturæ ordinem de Deo haberi possit: Supernaturalis vero in visione divinæ essentiæ, de qua Theologi.

Con-

Conclusio est non solum D.Thomæ, sed etiam Aristotelis, immo & Platonis egregie docentis: *Animam esse beatam, non ut pulchro & cato fruitur Deo*, in quo est delectatio, quæ est actus voluntatis, *sed ut vero*, id est, per cognitionem, quæ est actus intellectus, tametsi pulchritudo statim consequitur, & proinde delectatio, ut in Philebo disserit, nec sejuncta hæc esse possunt. Nemo enim Deum contemplatur, nisi simul admiretur, & cognita pulchritudine bonoque amet cum summa oblectatione. Eandem tradunt Sancti Patres, qui a Theologis fuse referuntur. Præ cæteris vero expressus est S. Augustinus lib. 83. qq. quæst. 5. ubi ex professo hanc difficultatem versans, concludit, felicitatem consistere in cognitione: Eo quod habere summum bonum nihil aliud sit, quam nosse. Unde perleganter ait: *Quid est aliud beate vivere, nisi aliquid æternum cognoscendo habere omnium enim præstantissimum est, quod æternum est, & propterea id habere non possumus, nisi ea re, qua præstantiores sumus, id est, mente: quidquid autem mente habetur, cognoscendo habetur*. Quibus verbis tangit fundamentales hujus conclusionis rationes, nempe consecutionem summi boni spectare ad intellectum, quia est perfectissima potentiarum; & quia cum summum bonum sit quid intelligibile, non nisi intelligendo possideri potest. Unde Psal. 5. *Hæc hæreditas*, inquit, *intelligendo & videndo Deum possidetur*.

Probatur itaque Conclusio ratione S. Augustini, qua utitur S. Thomas 1. 2. q. 3. a. 4. Felicitas essentialiter est consecutio & possessio summi boni; Sed hæc fit per actum intellectus: Ergo in eo consistit essentialiter felicitas. Major constat. Minor probatur. Summum bonum est bonum intelligibile, ut constat: Sed bonum intelligibile non aliter, quam intelligendo possidetur & habetur, ut sensibile sentiendo; Ergo ejus possessio & consecutio consistit in actu intellectus.

Illustratur amplius hæc ratio. Sicut se habet natura sensitiva ad bonum sensibile, & ita intellectiva ad bonum intelligibile; Atqui natura sensitiva non possidet, neque consequitur bonum sensibile per appetitum, sed per sensum, ut sapores gustatu, lucem visu, harmoniam auditu: Ergo & natura intellectiva intellectu bonum intelligibile possidet.

Confirmatur ex discrimine Intellectus & Voluntatis. Voluntas enim est inclinatio in objectum: unde S. Augustinus: *Amor meus pondus meum; eo feror quocumque feror*. At e contra intellectus est apprehensivus objecti. Unde voluntatis est quærere bonum intelligibile, ac in eo possesso & apprehenso quiescere: at vero proprium est intellectus bonum illud possidere. Atque vel id confirmat ex-

perientia. Nam quantumvis nervos omnes contendat voluntas, nunquam bonum intelligibile se ipsa consequetur, sed quandiu ejus cognitio deest, absens dicitur, & voluntas inquieta manet: at cum mente percipitur, tunc possideri, & motus voluntati quiescit.

Huic præcipuæ rationi quædam aliæ addi possunt.

1. Felicitas essentialiter consistit in operatione præstantissimæ facultatis; in subordinatis enim cætera ordinantur ad id, quod principalius est: unde merito Aristoteles 1. Ethic. c. 7. felicitatem definit operationem secundum perfectissimam virtutem; Sed, ut ostendimus in fine Physicæ, intellectus est perfectior voluntate: Ergo in ejus actu felicitas consistit.

2. Ut arguit S. Thomas 3. Contra Gent. c. 26. cum felicitas sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet, ut secundum eam potentiam ei conveniat, quæ est illi maxime & per se propria; Atqui potentia maxime propria intellectuali naturæ non est appetitus, sed intellectus. Ergo felicitas debet ei competere secundum operationem intellectus, & non appetitus, seu voluntatis. Declaratur minor. Quod est proprium rei ratione sui, est ei magis proprium, quam quod appropriatur ei tantum ratione alterius; Atqui intellectus est proprius intellectuali naturæ per se ipsum & ratione sui; appetitus vero non est proprius nisi ratione intellectus, quatenus ab eo dimanat, ipsumque participat: Ergo intellectus est maxime proprius naturæ intellectuali, non vero appetitus. Minorem luculenter ostendit D. Thomas his verbis: *Appetitus omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc, quod res diversimode se habeant ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum; quæ vero habent cognitionem sensitivam, & appetitum sensitivum habent; quæ vero habent cognitionem intellectivam, & appetitum cognitioni huic proportionatum habent, scilicet voluntatem. Ergo voluntas secundum quod est appetitus, non est propria intellectuali naturæ, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se est proprius intellectuali naturæ.*

3. Demum contemplatio summi veri, scilicet Dei, habet omnes conditiones ad veram felicitatem requisitas: nam præter quam omnia vitæ humanæ officia huic tanquam ultimo fini suo inserviunt, ut pereleganter ostendit D. Thomas 3. contra Gentes c. 37. est radix omnium ad felicitatem consequendam, ut amoris fruitivi, quietis, satietatis sine fastidio, delectationis summæ, pacis, securitatis, amoris fruitivi, &c. Obtinetque præterea quinque veræ felicitatis dotes a Boetio 3. de Consol. enumeratas; sufficientiam, quam promittunt divitiæ; jucunditatem,

tem, quam promittunt deliciæ; celebritatem, quam promittit fama; reverentiam, quam promittit sapientia: securitatem, quam promittit potentia. Hæc quinque excellenter tribuit æterna, perfectaque Dei contemplatio. Sufficientiam quidem, nam per eam Deus habetur, qui solus sufficit: Et veritas perfecte cognoscitur, quod unum est intellectualis naturæ, qua talis, votum. Affert etiam jucunditatem, quia contemplatio veritatis est unica voluptas mentis. Dat quoque celebritatem, quia hominem clarum apud Deum & alias intellectuales creaturas efficit. Dat etiam reverentiam. nam hæc sapienti, ac ei, qui Deo conjungitur, debetur; quis autem sapientior ac Deo conjunctior, quam qui Deum perfecte contemplatur? Tribuit demum securitatem a malis & in bonis: nam summa illa contemplatio in præmium virtutis in altera vita concessa, æterna est & inamissibilis, Deoque arctissime conjungit, in quo est omne bonum, ad quem nullum malum accedere potest.

Obji. 1. Felicitas essentialiter consistit in operatione ulterius non ordinata, Sed contemplatio Dei ordinatur ad amorem; nam, ut ait D. Anselmus in libro: *Cur Deus homo*, Perversus ordo est amare ad intelligendum, rectus vero intelligere ad amandum: Ergo felicitas essentialis non consistit in contemplatione, sed magis in amore.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas consistit in operatione ulterius non ordinata; ut medium ad finem, concedo; ut causa ad effectum, & ut primaria operatio ad secundariam, quam perficit, nego. Et ad minorem, contemplatio Dei ordinatur ad ejus amorem, ut medium ad finem consequendum, nego; ut primaria operatio beatitudinis ad aliam ex ea consequentem, quam perficit, concedo. Amor enim Dei suspirat ad visionem ejus & ad finem & centrum, in quo quiescit, juxta illud Davidis: *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* At rursus ex ea visione amor completur & perficitur: unde secundum rectum ordinem visio tendit ad perfectionem amoris Nec aliud evincit allata authoritas. Aliter exponi potest. Nempe de perfectione charitatis est, ut homo se & omnia sua, etiam propriam felicitatem ordinet in Deum. Et ideo perfecta charitas non amat Deum propter visionem ejus, in qua est felicitas hominis secundum nos; immo nec ut in eo viso delectabiliter quiescat, sicque eo fruatur, in quo Adversarii felicitatem constituunt: sed potius ipsam visionem ac fruitionem Dei quærit propter Deum, ut plenius ametur. Unde authoritas nihil juvat Adversarios; nam perinde dici potuisset: *Perversus ordo est amare Deum, ut eo fruaris, rectus vero, eo vel e frui, ut firmius ames.* Itaque non inde adstrui potest, essentiam

beatitudinis consistere in amore; sed perfectum amorem in ipsa amantis beatitudine non sistere, sed eam ulterius ad Deum amatum referre, quod verissimum est Sed de his fusius Theologi.

Instabis. Amor Dei perfectior, est, perfectiusque unit Deo, quam quælibet cognitio, saltem extra intuitivam visionem; Sed contemplatio illa, de qua loquimur, non est ipsa Dei visio, cum hæc sit præmium in ordine gratiæ: Ergo amor est perfectior, perfectiusque unit Deo, quam talis contemplatio, proindeque aptior est, ut sit essentialis felicitas. Probatur Major: nam amor tendit in Deum ut est in se, ipsique immediate unitur: at vero contemplatio extra visionem non tendit in Deum nec ipsi unitur ut est in se, sed solum ut repræsentatur per species creatas, id est, valde imperfectè.

Resp. Distinguo majorem: Amor perfectior est, perfectiusque unit Deo, quam cognitio extra visionem, in ratione possessionis & assecutionis, nego; alio modo, transeat. Amor enim, quantumvis aliis prærogativis excellat, ex sui ratione non est possessivus & consecutivus, proindeque minus aptus, ut sit essentialis felicitas. Sicut & unio hypostatica, quamvis perfectius uniat Deo, quam ipsa supernaturalis visio: quia tamen non conjungit Deo ut bono intelligibili possesso, sed ut supposito substentanti, idcirco esse nequit essentialis felicitas.

Urgebis. Per contemplationem [præcipue quæ fit per species creatas, de qua solum loquimur] anima non unitur Deo entitative, sed solum intelligibiliter & in *esse* intentionali: Ergo in illa nequit consistere essentialis felicitas.

Resp. Nego consequens. Ad felicitatem enim non requiritur unio entitativa, sed possessiva objecti beatificantis. Porro unio illa intentionalis & intelligibilis, est possessio boni intelligibilis; sicut in natura sensibili unio intentionalis & sensibilis est possessio boni sensibilis. Bonum enim naturæ intellectualis est veritas, quæ non nisi per unionem intelligibilem, & actualem manifestationem possidetur. Unde S. Augustinus: *Summum bonum habere nihil aliud est, quam nosse.* Itaque quamquam naturalis cognitio Dei fiat per species creatas, attamen quia est intelligibilis Dei possessio, quantum potest in statu naturæ possideri, sufficit ad felicitatem ordinis naturalis.

Objic. 2. Ex S. August. lib. de Moribus Ecclesiæ. Beatus dici non debet, qui non amat, quod habet, etiam si optimum sit quod habet: Ergo felicitas non in eo consistit, ut summum bonum cognitione habeatur, sed ut cognitum & habitum ametur.

Resp. Distinguo consequens; felicitas consistit in eo ut

ut bonum cognitum ametur; tanquam in dispositione requisita, concedo; tanquam in essentia, nego. Nam essentia beatitudinis sita est in possessione boni, seu ut bonum habeatur. At requirit ex parte subjecti, ut bene ad illud bonum se habeat, id est, ut amet illud; nec aliud intendit S. Augustinus.

Instabis. Anima separata quantumvis Deum perfecte cognosceret in ordine naturali, posset ipsum non amare: Ergo posset esse non beata, proindeque felicitas naturalis non consistit in cognitione illa naturali, esto supernaturalis sita sit visione, quam necessario consequitur amor. Probatur antecedens. Nulla quantumvis sublimis cognitio Dei extra claram visionem necessitat ad ejus amorem Ergo posita illa cognitione naturali posset anima Deum non amare.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo: nulla Dei cognitio extra visionem necessitat ad amorem ejus, omnimodum, id est, tam naturalem, quam supernaturalem, concedo: ad amorem naturalem, nego. Nam cum ea summa cognitio naturalis, quæ foret præmium ordinis naturæ, clare suo modo manifestaret, Deum esse summum bonum ordinis naturæ, inferret quoque necessario amorem ejus in ordine naturæ. Et ideo docent Theologi, quod Angeli, qui tali modo Deum cognoscebant, tanquam fierent visionis ejus participes, eum ut authorem naturæ necessario diligebant, atque ita in ordine naturali fuisse impeccabiles. Adde, quod Anima per separationem a corpore in æternum firmatur in bono amato. Cum ergo illa summa cognitio Dei, ut authoris naturæ non retribueretur nisi iis, qui Deum in via dilexissent, eos in æternum firmaret in amore; sicque beatos efficeret, quia per eam Deum amatum, quantum naturaliter possibile esset, possiderent.

Dices. Felicitas consistit in actu omnium amabilissimo; Sed voluntas plus amat proprium actum, quam actum intellectus: Ergo felicitas non consistit in actu intellectus, sed voluntatis. Probatur minor. Nam quælibet potentia plus amat proprium actum, quam actum alterius potentiæ.

Resp. Nego minorem. Ad probationem dico, id verum esse cæteris paribus, & quando actus altrius potentię non est summum bonum suppositi. Contemplatio autem Dei, ut ostensum est, est summum bonum naturæ intellectualis; & ideo voluntas, quæ est inclinatio totius suppositi, ardentius amat contemplationem illam, quam proprios actus.

QUÆSTIO SECUNDA

De Actibus moralibus, seu de Voluntario, præcipue Libero.

Actum est de Ultimo Fine hominis. Nunc dicendum de motibus, quibus itur ad illum finem, seu de Actibus Voluntariis & Liberis. His enim velut gressibus natura intellectualis pergit ad suum finem; suntque proprie materia & subjectum moralitatis, id est, bonitatis, & malitiæ. Quamquam autem variæ, præclarissimæque quæstiones agitari soleant circa actus voluntarios, quia tamen eas sibi vindicant Theologi, cæteris vel delibatis, ea solum accuratius exsequemur, quæ maxime ad naturalem Philosophiam pertinent. Itaque dicenda tribus complectemur articulis. Primus erit de Voluntario in genere. Secundus de Voluntario Libero, deque Libertate, cujus notionem summe necessariam huc usque distulimus. Tertius de Actibus Voluntariis singulatim.

ARTICULUS PRIMUS.

De Voluntario in genere, quid sit, a quibus tollatur, quomodo dividatur.

Voluntarium definitur ex Aristole 3. Ethic. cap. 1. Cujus principium est ab intrinseco, cum cognitione finis.

Explicatur ex D. Thoma 1. 2. qu. 6. ar. 1. Nomen *voluntarii* proprie importat, ut motus & actus sit a propria illius, qui movetur, inclinatione; proindeque perfecte a principio intrinseco; quippe ea, quæ ab intrinseco sunt, non sunt ex inclinatione, sed quasi ex violentia. Ad motum autem tria concurrunt: principium passivum, quod movetur; principium activum, quod movet; principium finale, quod excitat & allicit agens ad movendum. Ille ergo motus dicitur perfecte ab intrinseco procedere, proindeque voluntarius, cujus hæc omnia principia sunt ab intrinseco, ita ut in eo, quod movetur, non solum sit principium talis motus susceptivum, uti est in corpore cœlesti; aut etiam activum, uti est in omni motu vitali; sed etiam finale, uti est in agentibus cognitione præditis, quæ ex finis cognitione se movent ad agendum; ut animal

ex cognitione cibi, qui est finis localis motus, se movet ad ejus prosecutionem. Hæc autem omnia comprehendit jam data definitio: principium quidem passivum & activum, dum dicit, motum voluntarium esse, *cujus principium est ab intrinseco*; finale vero, dum additur, *cum cognitione finis*.

Ex ea Voluntarii notione deduci potest, a quibus tollatur Voluntarium, & Involuntarium inducatur. Ut ea tamen accuratius explicentur,

PRIMA CONCLUSIO.

Violentia penitus Voluntarium perimit, quæ tamen proprie talis est, nempe sufficiens & absoluta.

Conclusio supponit duplex genus Violentiæ. Alia *sufficiens* dicitur, S. Thomas *compellentem*, Juristæ *absolutam* vocant. Alia est, quam *insufficientem* dicunt, S. Thomas *impulsivam* vocat, Juristæ *conditionatam*. Violentia sufficiens, quam etiam *Physicam* proprie dixeris, est, cum actus aliquis vi ineluctabili a nobis invitis & repugnantibus extorquetur. Hæc locum habet solum in actibus externis non in ipso voluntatis actu: repugnat enim, ut fiat nobis nolentibus, cum essentialiter sit volitio; atque adeo non fit, si nolumus, sicque nobis invitis fieri nequit. Violentia vero insufficiens est, quæ etiam *Moralis* dici potest, cum dolore, ac suppliciis consensus voluntatis extorquetur. Sic dum Tyrannus vim infert corpori, ut voluntatem adigat ad abnegandam fidem, violentia quidem est, sed insufficiens, impulsiva, conditionata, & moralis: nam absolute possumus id, quod exigitur, non agere. At si violente arrepta manus cogatur ad impiam subscriptionem, aut si plena thure coram Idolo prunis aduratur, donec ignium ardore soluta in subjectas prunas thus emittat, palam est, esse violentiam sufficientem, compellentem, absolutam & physicam.

Dicimus itaque, hanc violentiam sufficientem perimere omnino Voluntarium. Siquidem contra rationem Voluntarii est ut sit ab extrinseco & renitente inclinatione; Sed quæ tali violentia extorquentur, sunt omnino ab extrinseco & renitente inclinatione: Ergo voluntaria non sunt, proindeque nec bona, nec mala moraliter. At quæ fiunt per violentiam insufficientem, sunt tamen absolute voluntaria: nam Voluntas absolute potest non consentire; atque adeo peccat, qui suppliciis impellentibus rei turpi consentit.

Dices. Qui suppliciis adactus rei bonæ consentit, non propterea bene agit: Ergo nec male qui iisdem coactus rei malæ consentit,

Resp.

Resp. Nego paritatem. Nam bonum ex integra causa, malum vero ex quovis defectu. Et ideo, ut quis bene agat, requiritur non solum, ut consentiat operi bono; sed etiam, ut ex motivo honesto consentiat quod non est in eo qui solum suppliciis coactus bonum agit. At ut quis male agat, satis est, ut contra officium volens agat, quovis motivo ad id ducatur. Itaque male agit, qui ut fugiat dolorem, rei turpi consentit; minuitur tamen inde operis malitia, quia minus voluntarium est.

SECUNDA CONCLUSIO.

IGnorantia quoque perimit voluntarium, sed non omnis.

Explicatur simul & probatur conclusio. Triplex distinguitur ignorantia, Antecedens, Consequens & Concomitans. Ignorantia *antecedens* est, quæ nullo modo est volita, & est causa volendi aliquid, quod non eligeretur, si adesset cognitio: ut dum quis amicum in sylva latentem incautus percutit, putans esse feram Ignorantia *subsequens*, est, quæ aliquo modo est volita, vel expresse, ut illorum, qui Job.21. dicunt Deo: *Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*: & illius, de quo dicit Scriptura: *Noluit intelligere, ut bene ageret*, hæc dicitur *malitiosa* & *affectata*. Vel tacite & interpretative, ut in illis, qui socordia negligunt ea addiscere, quæ scire possunt & tenentur: hæc dicitur *crassa*. Ignorantia demum *concomitans* dicitur, quæ quidem non est, volita, sed supponit sufficientem curam, ut tollatur; est tamen causa volendi aliquid, quod perinde fieret, si cognitio adfuisset: ut dum quis ira percitus hostē in sylva latentem quæritat ad interimendum; at spe inveniendi adempta venationi incumbens, putansque in senticeto Aprum latere, telum vibrat, quo perimitur hostis, quem si advertisset, perinde occidisset. His positis.

Constat. 1. Ignorantiam antecedentem omnino tollere voluntarium, ac proinde rationem meriti & demeriti. Nam tollit omnino cognitionem, quæ est de ratione voluntarii, atque inducit ad opus voluntati repugnans.

Constat 2. Ignorantiam consequentem non tollere prorsus voluntarium. Nam cum volita sit, censentur & volita, saltem in causa, quæ propter eam fiunt.

At vero ignorantia concomitans, ut mediat inter antecedentem & concomitantem, ita medio modo se habet. Non enim tollit positive rationem voluntarii, sicut antecedens. Nec efficit, ut actus ipse censeatur volitus, sicut consequens; sed negative se habet, efficitque, ut opus nec volitum, nec nolitum actu censeatur.

TER.

TERTIA CONCLUSIO.

Metus minuit quidem Voluntarium, non tamen omnino tollit. Unde actio ex metu facta mixta est ex Voluntario & Involuntario.

Antequam probetur conlusio, tantisper explicanda est. Metus definitur, Passio causata ex malo impendente difficile vitabili. Alius dicitur *gravis, & qui cadat etiam in virum constantem*; alius *levis, & non cadens in constantem virum* Metus gravis est, cum malum impendens est grave & certum: levis vero si malum impendens vel leve sit, vel incertum. Sæpe ergo metu alterutro extorquetur ab homine consensus in rem, quam abhoret: ut mercator metu naufragii pretiosas merces ad alleviandam navim projicit in mare. In quo quidem causa tria concurrunt. Primo amor minoris boni, scilicet mercurium. Secundo, amor majoris boni, scilicet vitæ. Et tertio consensus in carentiam minoris boni ad conservandum majus. Discimus ergo, hunc consensum metu extortum esse mixtum ex voluntario & involuntario.

Probatur. Quod est ex inclinatione, est voluntarium; quod vero est contra inclinationem, est involuntarium; Sed consensus ex metu partim est ex inclinatione, partim contra inclinationem: Ergo est mixtus ex voluntario & involuntario. Declaratur minor. Ut enim mox notatum fuit, in agente ex metu duplex est inclinatio, alia major, qua vult servare v. g. vitam; alia minor, qua vult cum vita, si potest, retinere pecuniam; Sed consensus in jacturam pecuniæ propter conservationem vitæ est juxta primam inclinationem, & contra secundam: Ergo est mixtus ex voluntario & involuntario.

Confirmatur. Nam, ut peregregie observat D. Thomas, actio ex metu est partim ab intrinseco, partim ab extrinseco: Ergo est partim voluntaria, partim involuntaria. Declaratur antecedens. Quod ex amore agimus, ab intrinseco agitur, quia amor est motus ab intimis voluntatis visceribus enascens; quod vero est ex metu est quadantenus ab extrinseco, qui metus est passio appetitui minime naturalis, sed forinsecus ab urgente periculo intrusa; Atqui actio facta ex metu partim procedit ex amore servandi majus bonum, partim ex timore incurrendi malum: Ergo, &c.

Quæres. Cum actio ex metu sit mixta ex voluntario & involuntario, estne dicenda simpliciter voluntaria, an involuntaria?

Respondeo cum Aristotele & D. Thoma, esse simpliciter voluntariam, & secundum quid tantum involuntariam.

tiam. Quod enim attentis omnibus circumstantiis efficaciter est volitum, censetur simpliciter voluntarium; quod vero non nisi inefficaciter & conditionate est non volitum, censetur solum secundum quid involuntarium. Cum igitur id, quod fit ex metu, ut projectio mercium in mare ad vitæ conservationem, attentis omnibus circumstantiis sit volitum, idque voluntate efficaci & inferente effectum; sit autem dumtaxat inefficaciter & conditionate non volitum, si scilicet esset alia evadendi commodior via, simpliciter est voluntarium, & secundum quid tantum involuntarium.

Inferes, in his, quæ fiunt etiam ex gravi metu, esse sufficiens voluntarium, ut peccata sint, quando sunt mala: immo contractus factos ex gravi metu esse validos; sunt enim simpliciter voluntarii. Attamen sunt quædam, quæ ex natura rei plenum, perfectumque voluntarium requirunt, eo quod perpetuam & indissolubilem obligationem importent, cujusmodi sunt matrimonium & votum solenne: unde irritantur a jure, si fiant ex metu, non quidem levi, sed cadente in constantem virum.

QUARTA CONCLUSIO.

Concupiscentia non tollit, sed potius facit voluntarium. Ita D. Thomas 1. 2. quæst, 5 ar. 7. Per concupiscentiam vero intelligitur motus appetitus sensitivi in bonum delectabile.

Probatur ratione D. Thomæ. Dicitur aliquid voluntarium, ex eo quod voluntas in id fertur; Atqui concupiscentia non impedit, sed magis facit, ut voluntas in aliquid feratur: Ergo non impedit, sed facit voluntarium. Declaratur minor ex discrimine, quod est inter metum & concupiscentiam. Metus enim non reddit opus gratum & amatum, sed solum invitam quadantenus voluntatem necessitatis vinculis trahit, ideoque opus ex metu remanet semper displicens, ac odiosum, proindeque aliquatenus involuntarium. At vero concupiscentia movet ad opus reddendo illud gratum, quatenus suis illecebris inclinat in illud voluntatem, ut in aliquid omnino amabile. Unde in his, quæ ex concupiscentia victrice fiunt, voluntatis præcedens inclinatio emollitur, enervatur, expungitur, novaque illi subrogatur, qua opus prius displicens, de novo gratum & amabile, proindeque voluntarium, fiat. Sic Davidi ardenter legem Dei amanti concupiscentia ex aspectu Bethsabeæ nata cor emollivit, & suis blanditiis ita subvertit, ut frigescente charitate, inardescente cupiditate, non invitus id, quod displicebat, elegerit; sed mutatus id, quod antea nolebat, optaverit.

Di-

Dices 1. Concupiscentia diminuit peccatum; ut enim docet D. Thomas, magis peccat, qui transgreditur præceptum ex malitia, quam qui ex passione: Ergo diminuit voluntarium. 2. Concupiscentia diminuit cognitionem, ideoque dicitur *excæcare*: Ergo non facit, sed potius impedit voluntarium.

Respond. Ad 1. ideo concupiscentiam minuere peccatum, non quod diminuat rationem voluntarii, sed quia impedit perfectam deliberationem. In his enim magis meremur, aut demeremur, quæ ex pleniore judicii deliberatione agimus. Resp. ad 2. cum D. Thoma 1.2. quæst.6. ar. 7. ad. 3. hanc ipsam diminutionem cognitionis esse aliquatenus voluntariam, quatenus voluntas passione præoccupata retrahit judicium a diligenti examine. Unde talis consideratio non tollit rationem voluntarii.

Quantum ad voluntarii divisionem, primo dividitur in *perfectum*, & *imperfectum*. Voluntarium perfectum est, quod fit ex perfecta finis cognitione, id est, quod regulatur a cognitione, quæ attingit finem, non solum materialiter ejus bonitatem apprehendendo, sed etiam formaliter ejus merita ponderando, & cum mediorum utilitate conferendo. Tale Voluntarium solis agentibus intellectualibus competit, quia solius intellectus est ratione finis cognoscere, ac media in finem ordinare. Voluntarium imperfectum est, quod procedit ex imperfecta finis notitia; quæ scilicet finem, bonitatemque illius apprehendit, non tamen penetrat rationem formalem finis ejus, cum mediis proportionem examinando. Tale Voluntarium reperitur in brutis, pueris, amentibus, motibus primo primis; &c. ac potius dicitur *Spontaneum*.

Dividitur secundo Voluntarium in *liberum* & *necessarium*. Voluntarium liberum est, quod regulatur per judicium indifferens, & ita est sub potestate, dominioque voluntatis, ut de eo ad beneplacitum disponat. Voluntarium necessarium est, quod regulatur per judicium ad unum determinatum, nec relinquit voluntati dominium de eo disponendi.

Dividitur tertio voluntarium in *formale* & *virtuale*; Voluntarium formale est, quod procedit a voluntate per actum proprium. Voluntarium vero virtuale est, quod procedit ex aliquo actu præcedente, in quo virtualiter includitur, & a quo sequitur. Sic dum quis iter facit, singuli passus dicuntur *voluntarii virtualiter*, quia procedunt ex voluntaria, efficacique intentione, qua se commisit viæ.

Dividitur quarto Voluntarium in *positivum* & *negativum*, seu, ut alii vocant, in *directum* & *indirectum*. Voluntarium directum & positivum est, quod fit per actu posi-

positionem, negativum vero & indirectum, quod fit per actus omissionem, quando scilicet aliquis tenetur, potest, advertit, & tamen non agit, sed aliis intendit, censetur voluntarium indirectum & negativum.

Dividitur quinto in voluntarium *elicitum & imperatum*. Voluntarium elicitum est actus ipse voluntatis, ut amor, odium, &c. Voluntarium imperatum est actus, quem alia potentia elicit ex applicatione voluntatis, ut ambulatio, comestio, locutio, &c.

Dividitur sexto voluntarium in *Physicum & Morale*, Physicum est, quod est a voluntate propriæ personæ. Morale vero, quod fit per procuratorem, cui jus nostrum commissum est vel a lege, vel a natura, vel a nobis: sic dispositio tutoris est moraliter voluntaria pupillis, & dispositio magistratuum toti urbi.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Voluntario Libero.

ETsi de Libertate, quæ voluntatis dos est, agendi occasio sese superius obtulerit, cum de ipsa voluntate in fine Physicæ differebamus, opportunius tamen visum est, totius Moralitatis fundamentum, in Morali, tanquam in propria sede discutiendum, ac pro rei momento paullo accuratius, fusiusque examinandum reservare. Quæ vero de Libertate dicenda occurrunt, quatuor complectemur paragraphis. In 1. Variæ Libertatis divisiones referentur. In 2. Radix & origo Libertatis arbitrii investigabitur. In 3. Discutietur, an differentia sit de ratione Libertatis arbitrii. In 4. Quæ indifferentia sit ratione Libertatis.

§. I.

De variis Libertatis divisionibus & acceptionibus.

CUm libertas opponatur Servituti, ac Subjectioni, a qua eximit, tot modis dicitur Libertas, quot modis Servitus & Subjectio. Servitus autem, seu subjectio voluntatis ex quinque præcipue principiis oriri potest. Primo a principio externo cogente, ac violentiam inferente. Secundo a principio intrinseco ad unum naturaliter determinante & restringente, cujusmodi est naturalis instinctus, quo res non ex propria deliberatione, sed ex naturali dispositione ad aliquid rapitur. Tertio a perverso habitu, aut passione voluntatem impellente, ac trahente

te, & a rectitudine morali dimovente. Quarto a lege obligante. Quinto a miseria & pœna invitum mulctante, ac opprimente. His enim omnibus principiis voluntas obnoxia, subjectaque esse potest. Hinc oritur quintuplex Libertatis species. Prima dicitur *Libertas spontaneitatis & libentiæ*, consistitque in exemptione a violentia & coactione. Secunda dicitur *Libertas arbitrii*, consistitque in exemptione ab instinctu, naturalique judicio ad unum determinante. Tertia dicitur *Libertas virtutis & rectitudinis moralis*, quæ consistit in exemptione a peccato, & ab habitibus ad malum inclinantibus. Quarta dicitur *Libertas a lege*, consistitque in exemptione obligationis ad legem, superioremque præcipientem. Quinta dicitur *Libertas Felicitatis*, consistitque in exemptione ab omni miseria & pœna. De singulis ut tantisper dicamus.

Prima Libertas, *Spontaneitatis* scilicet, & *Libentiæ*, in omnibus reperitur, quæ non invito & per vim, sed sponte, ac ex inclinatione agunt. Unde competit etiam brutis, quæ agunt, non quasi ab extranea vi impulsa, sed ab interiori instinctu, naturalique judicio determinata. Immo transfertur ad res cognitione prorsus carente, ut aqua dicitur *libere* fluere, & lapis *libere* cadere, cum remotis obicibus naturæ suæ utrumque relinquitur. Dicitur quoque de omnibus illis animi nostri motibus, quos aut natura ipsa nobis indidit, ut est amor boni in communi, [qui est in voluntate, non tamen, ut ab ipsa ex proprio arbitrio excitatus, sed ut ipsi ingenitus, ac a natura inditus] aut præfestinus impetus a nobis abripit, quales sunt motus primo primi.

Secunda Libertas, *Arbitrii* scilicet, soli naturæ intellectuali competit, quæ non operatur ex judicio sibi a natura præscripto, & instinctu ad unum necessario applicante; sed ex judicio a se formato, actuque, ad quem se ipsam per deliberationem applicat & determinat. Cum enim intellectualis natura ex naturali conditione circa bona particularia sit indifferens, in tantum ad illa fertur, in quantum se ipsam per rationem determinat, conferendo de agendis, examinando rerum merita, penetrando habitudines, ac detegendo proportiones mediorũ cum finibus, sicque judiciũ suæ actionis formando: supra quod iterum reflecti potest, examinando, sit ne rectum an non; & si visum fuerit, ipsum iterum emendando, abrogando, reformando, suspendendo, prout placuerit. Hinc est, quod bruta quidem semper uno modo agunt, quia a natura judicium & instinctum de rebus agendis acceperunt, quod ipsorum motui non subjacet, sed præsidet. Homines vero agunt diversis modis, quia se ipsos per arbitrium & proprium judicium a ratione formatum determinant.

Ra-

Ratio autem ad diversissima viam habet; reflectitur enim supra se, potestque rem uno modo constitutam reformare, abrogare & mutare, juxta quod exigunt rerum diversæ habitudines, ad quas attendit.

Tertia Libertas, *A peccato* scilicet, solis bonis convenit; in quibus mitigatis passionum insanis motibus, & excusso peccati jugo, tranquillum est voluntatis, ac rationis regnum & regimen soli Deo subditum; cætera vero sibi subjiciens. Ut enim notat D. Thomas, cum pax ex D. Augustino sit tranquillitas ordinis, ordo vero creaturæ rationalis in eo consistat, ut Deo subjiciatur, & cætera sibi subjiciat, ejus pax & libertas sita est in perfecta subjectione ad Deum, & pacifica tranquillaque cæterarum rerum gubernatione, quæ pax, & libertas per peccatum, & inordinatos passionum motus turbatur.

Quarta Libertas, scilicet *A lege*, primario quidem & principalius Deo convenit, qui nemini subditus, solus sibi ipsi lex est, & regula: secundario tamen, & participative justis convenit. Justus enim, cum sit Divinæ Naturæ quadantenus particeps, omnes affectus rectos habet, nec in his eget legis directione, sed ipse quædam lex & regula animata est, ut etiam sæpius annotavit Aristoteles. Unde licet nulla lex ei posita esset, quasi connaturaliter & ex propria inclinatione ea, quæ sunt legis servaret: quod præcipue verum est in illo, qui justus est justitia supernaturali, de quo loquendo dixit Apostolus, quod *lex non est posita justo, sed impio*.

Quinta demum Libertas, scilicet *a miseria & pœna*, illis competit, qui ad felicitatem perfectam pervenerunt, cujus munus est omnia mala, defectusque omnes procul abigere, & omnia bona largiri. Unde hic quidem habetur in spe, sed in futuro solum habebitur in re.

Circa primum, tertium, quartum, & quintum Libertatis modum nihil speciale controvertitur; ideoque totum difficultatis pondus ad solam arbitrii Libertatem tendit, quæ idcirco plenius discutienda nobis est.

§. II.

De Origine Libertatis Arbitrii.

Jucundum est rerum radices scrutari & notitiam veluti ex fonte haurire. Nam *dulcius ex ipso fonte bibuntur aquæ.* Sed accessum sæpe difficultas negat, quæ nullibi major est, quam in ipsis rerum originibus, quas omnes pro unda quadam nocte, quasi de industria, Natura circumtexit. Verum quia periti ducis sequentibus vestigia nihil invium & inaccessum esse potest, tentabimus in hoc pa-

paragrapho, præeunte D. Thoma, ipsos humanæ libertatis fontes penetrare, origines quantumvis occultas lustrare, radices in ipsis, non terreæ, sed intellectualis naturæ visceribus latentes eruere: sicque Thomisticam Libertatis notionem ab ovo, primordiisque suis repetitam tradere, quæ nobis esse pro cardine possit in his difficultatibus, quæ circa Liberum arbitrium solent agitari.

Libertas propria voluntatis dos est, ideoque ab eodem fonte oritur, a quo & voluntas ipsa. Est autem voluntas, Inclinatio consequens formam intellectualem & immaterialem. Unde consequens est, ut libertas quoque oriatur a forma intellectuali & immateriali. Id vero, ut citius repetatur, sciendum est, quod, ut sæpissime inculcat D. Thomas, omnem formam sua sequitur inclinatio ipsi proportionata, ideoque juxta variam perfectionem formarum attenditur varietas & perfectio inclinationum. Formarum autem perfectio sumitur ex earum elevatione supra materiam. Quippe materia est, quæ limitat, deprimit, imperfectamque reddit formam, ut patet ex D. Thoma 1. par. quæst. 7. ar. 1. Sicut & omnis potentia limitat, deprimit, imperfectumque reddit actum suum, ut generaliter observat S. Doctor. 1. contra Gentes, cap. 45. ratione 4. Unde sicut actus tanto perfectior est, quanto a potentialitate purior; ita forma tanto nobilior, perfectiorque censetur, quanto altius e materiæ fæcibus emergit. Quod adhuc clarius innotescet, si cum eodem D. Thoma 1. contra Gentes, cap. 43. ratione 3. advertamus, in rebus duo esse extrema, actum purum, scilicet Deum, in quo est tota essendi plenitudo; & potentiam puram, scilicet materiam primam, in qua nihil est de ente actu, quæque proinde vocatur a S. Augustino *prope nihil*. Unde quia media, quo propius accedunt ad alterum extremorum, eo magis naturam ejus sapiunt, ideo quanto magis aliquid materiæ immergitur, tanto magis minuitur, limitatur, deprimitur, ac annihilatur. E contra vero quanto longius aliquid a materia recedit, tanto propius ad Deum accedit, ideoque perficitur, dilatatur, ac de plenitudine entis in se capit.

Porro formarum e materia gradatim emergentium triplex est ordo, proindeque triplex inclinationum eas consequentium gradus. In primo ordine sunt formæ, quæ penitus in materia immerguntur, proindeque valde imperfectæ sunt, ac limitatæ. Ejusmodi sunt formæ elementorum, mineralium, plantarum, cæterarumque rerum insensibilium. Has formas sua sequitur inclinatio proportionata, quæ *appetitus naturalis* dicitur; & est cæcum aliquod pondus ad finem admodum limitatum inclinans, ut ad centrum, circumferentiam, aut aliquid

hujus-

hujusmodi. Quod pondus nihil juris, ac potestatis supra se rebus, quibus inest, relinquit, cum sit proprietas a natura indita, essentiam necessario consequens, proindeque nullus, nisi Authoris naturæ, arbitrio subjacens. Unde in tali appetitu ne umbra quidem Libertatis, ac dominii apparet, sed solum cæca necessitas ad unum urgens & alligans, quod capitaliter repugnat Libertati. Ecce verba D. Thomæ quæst. 23. de Veritate, ar. 1. hanc doctrinam luculenter expendentis: *Res materiales, in quibus est, quidquid eis inest, quasi materiæ obligatum & concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis: unde hujus dispositionis ipsæ res materiales non sunt sibi ipsis causa, quasi ipsæ se ordinent ad id, ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur, unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt.*

In secundo ordine sunt eæ formæ, quarum felicior conditio e materiæ fæcibus aliquatenus emergit, quæque medium obtinent inter formas pure materiales, & spirituales. Mundus enim, ut sæpe annotavimus, non constat ex partibus dissipatis, sed miro artificio unitis, ac compaginatis: unde cum extrema uniantur per media, semper inter duo eytrema medium aliquod utrique accedens natura excogitat. Hæ igitur formæ mediæ quatenus a materiæ angustiis sese eximunt, & ad spirituales formas accedunt, quandam amplitudinem obtinent, per quam possunt aliarum rerum formas intra se admittere, ac recipere, non secundum *esse* physicum, [hoc enim impossibile est] sed secundum aliquod *esse* defæcatius, quod vocatur *esse intentionale*: sic oculus omnis coloris expers, omnium colorum formas intentionales admittit, & imaginatio infinitis rerum formis, ut Protheus alter, figuratur. *Has* formas sua sequitur proportionata inclinatio, quæ *appetitus sensitivus* dicitur, qui aliquid amplitudinis & indeterminationis obtinens, non ad unum cæco impetu rapit, ut appetitus naturalis, sed præeunte cognitionis luce ad varios actus & motus sese extendit juxta varias formas, quas appetens præconcipit: quippe ut appetitus naturalis sequitur naturalem formam, ita ille sensitivus appetitus formam sensibus acceptam sequitur, & ad ejus variationem variatur. Id videre est in Cane, in quo apprehenso hero pacato sequitur inclinatio amoris, gaudii, blanditiarum; viso eodem irato, sequitur inclinatio timoris & fugæ; viso extraneo, sequitur inclinatio furoris, &c. In his tamen formis sicut non est perfecta supra materiam eminentia, [quippe cum forma sensibilis a materia dependeat, tanquam ab organo & subjecto] ita nec perfecta amplitudo, indeterminatio, & libertas. Unde appetitus has formas consequens non ad omnem bonum patet, sed in-

intra limites boni sensibilis coercetur. Imo cum inter tot bona sensibilia, quæ se offerunt, natura sensitiva discernere nequeat, quid sibi expediat, quidve noceat, [quippe cum discretio opus sit proprium rationis res invicem conferentis, ac merita cujusque ponderantis] ideo appetitus sensitivus regitur judicio, instinctuque a natura inditis, & ad unum determinatis, quæ arbitrio naturæ sensitivæ non subjacent, sed ipsam naturam, ejusque appetitum sibi omnino subjiciunt. Unde talis naturæ appetitus non est perfecte liber, suique juris, nec se ipsum regit, sed ab Authore naturæ mediante judicio, instinctuque naturaliter indito regitur. Ecce verba D. Thomæ Quæst. 23. de Verit. ar. 1. id totum egregie declarantis: *In substantia sensitiva licet recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter, & absque materiæ conditionibus [limitatione scilicet & imperfectione] ex hoc, quod recipiuntur in organo corporali. Et ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis limitatio, & similitudo sit: Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetunt. Sed inclinari in id, quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni propriæ*; quia, ut inquit 1. par. quæst. 83. ar. 1. *judicant naturali judicio, & instinctu*.

In tertio demum, supremoque ordine sunt illæ formæ, quæ actui puro viciniores a materiæ fæcibus ita recedunt, ut etiam sine ullo ejus consortio subsistere possint, & *subsistentes* dicuntur. Ejusmodi sunt Anima rationalis, & Angeli. Harum formarum latissima capacitas est, adeo ut licet ex conditione entis creati ad certum rei genus definiantur, sua tamen vastissima amplitudine omnium omnino entium formas intelligibiliter recipere possint, ob quam causam D. Thomas 1. par. quæst. 54. ar. 2. eas infinitas esse dicit, non quidem secundum actualitatem entitativam, [id enim solius Dei est] sed secundum capacitatem intellectivam. Tales formas sua quoque sequitur proportionate inclinatio, ideoque amplitudinis infinitæ, ac ad omne omnino bonum parens. Unde si ad aliquid naturalem ordinem habeant, ac a natura ipsa determinentur, hoc solum est ad summum, universaleque bonum, quod naturaliter & necessario amant, habitu quidem semper, actu vero cum ipsis debite proponitur. Et hunc summi boni naturalem amorem pro arbitrio mutare non possunt, nec in ipsum jus, dominiumque obtinent, sed illum habent a natura inditum pro semine, ac principio omnium affectuum, ac motuum suorum. Oportet enim principia esse a natura, ut ait D. Thomas 1. par. quæst. 82. ar. 1. quia natura est primum in unoquoque,

proindeque principium aliorum. Cæterum quantum ad omnia bona particularia, in quibus tota boni plenitudo non est, inclinatio ipsis præeminet, ac dominatur, ita ut possit vel ea diligere quatenus bona sunt, vel respicere qua parte sunt defectiva. Unde si ad illa feratur, id non est ex naturali determinatione, ac instinctu, sed ex propria electione, ac arbitrii nutu: unde circa talia bona liberrima est, tum quia ipsi præeminet, ac dominatur, tanquam sibi inferioribus; tum quia ad ea non alligatur, utpote sua capacitate minora; tum quia ad illa fertur non ex instinctu a natura sibi determinato, sed a se formato. Hæc inclinatio *voluntas* vocatur, quæ in tanta indifferentia & amplissima capacitate appetendi quidquid libuerit, ut dirigere, ac determinare se posset, a naturæ Authore non certum aliquod judicium, ac particularem instinctū sortita est, sed rationem, intellectumque omni judicio, instinctuque naturali universaliorem, quo deliberat, discutitque quid faciendum, fugiendumque sibi sit, sicque non a natura, sed a seipsa, proprioque judicio regitur. Imo quia judicium illud est aliquod particulare bonum, de ipso per reflexionem disponere, judicareque possunt agentia tali intellectu, voluntateque prædita, illud emendando, revocando, mutando, prout ipsis videtur; sicque perfecte sui juris sunt, de suis motibus disponunt, plenumque sui judicii, ac determinationis dominium obtinent, præter quod ad perfectam libertatis arbitrii rationem nihil aliud requiritur.

Ex his omnibus, quæ ad mentem D. Thomæ paullo fusius pro rei momento ponderavimus, jam mani este apparet, primam Libertatis radicem esse elevationem alicujus naturæ super materiam: causam vero propinquiorem esse amplitudinem tum cognitionis, quæ ad omne ens ferri potest: tum judicii, quod cuncta, etiam seipsum per reflexionem, ad tribunal suum examinat, tum appetitus, qui ad omne bonum patet, ideoque particularibus bonis eminet & dominatur: Formale vero Libertatis arbitrii constitutivum consistere in pleno dominio supra proprios motus, seu in jure regendi seipsum, ac de propriis actibus disponendi, non ex naturali determinatione, sed ex propria electione. Propter quod Aristoteles 1. Metaphys. cap. 2 peregregie dixit; *Liberum est, quod est causa sui, & ex seipso agit*. Quippe, ut exponit D. Thomas variis in locis, cum ad actionem tria concurrant, instrumentum exsequens, forma principaliter efficiens, & finis ad agendum movens, agentia libera hæc omnia ex se ipsis habent; nec enim solum motus suos exsequuntur, ac formas illos causantes per propriam cognitionem accipiunt, sed etiam sibi finem agendi præstituunt, in quem sese, ut libuerit, dirigunt. Videatur D. Th. 1. p. q. 18. ar. 3. §. 1 1.

§. III.

An Indifferentia sit de ratione Libertatis arbitrii.

HActenus dictum est de causa tum radicali, tum proxima, tum formali Libertatis arbitrii; nunc videndum, an in sua ratione includat indifferentiam. Quamquam autem ex jam dictis satis constet, naturalem determinationem ad unum capitaliter repugnare libertati, proindeque ad illam requiri indifferentiam aliquam, ut tamen id amplius expendatur, Libertatisque essentia luculentius innotescat, difficultatem ex professo movemus in hoc paragrapho: pro cujus intelligentia nomen, variæque divisiones *Indifferentiæ* in ipso limine occurrunt explicandæ.

Indifferentia ex ipsa vi nominis est, qua unum perinde se habet ad plura: unde opponitur limitationi & determinationi ad unum. Quatuor modis dividi potest. Primo in indifferentiam *activam* & *passivam*. Indifferentia passiva est, qua subjectum perinde se habet ad plura recipienda. Indifferentia vero activa est, qua facultas activa perinde se habet ad plures affectus producendos: sic Cera dicitur passive indifferens ad figuras omnes, quia eas indiscriminatim recipit; Sol vero active indifferens ad indurandum & emolliendum, quia utrumque præstare potest.

Secundo dividitur indifferentia in *objectivam* & *subjectivam*, seu *formalem*. Indifferentia objectiva est, qua objectum proponitur potentiæ ut perinde se habens ad terminandos oppositos ejus actus, puta volitionem, aut nolitionem. Indifferentia subjectiva, seu formalis est, qua potentia vicissim ex parte sui perinde se habet ad objectum vel acceptandum, vel respuendum.

Tertio dividitur in indifferentiam *quoad specificationem*, & *quoad exercitium*; seu, quod idem est, *contrarietatis*, & *contradictionis*. Indifferentia quoad specificationem, seu contrarietatis, est, qua potentia perinde se habet ad actus contrariæ speciei, puta ad amorem & odium. Indifferentia quoad exercitium, seu contradictionis, est, qua potentia perinde se habet ad ponendum, vel non ponendum eundem actum, ut ad amandum vel non amandum.

Quarto indifferentia dividitur in *Physicam* & *Moralem*. Indifferentia Physica est facultas agendi, vel non agendi. Indifferentia Moralis est facultas bene, & male agendi. His positis,

Duæ sunt oppositæ sententiæ. Prima est Jansenii, ac quadantenus Scoti. Contendit ille, ad rationem perfe-

ctæ libertas arbitrii requiri solum lumen, directionemque rationis voluntati præfulgentis; ac exceptionem a coactione; adeoque voluntatem, modo hæc duo adsint, libere velle, etiam quæ necessario vult & absque indifferentia. Ex quo infert, Amorem quo Beati Deum, & Deus seipsum amat, esse liberum; quamvis sit necessarius & absque indifferentia. Cæteri fere omnes Theologi, & Philosophi aliquam indifferentiam ad libertatem arbitrii requirunt.

CONCLUSIO.

INdifferentia est de ratione Libertatis arbitrii: unde quæ voluntas vult ex necessitate suæ naturæ, non vult libere Libertate arbitrii, sed solum improprie dicta, nempe libentiæ ac spontaneitatis.

Conclusio duo supponit. Primo, distinctionem Libertatis supra explicatam in Libertatem *Spontaneitatis*, & libertatem *Arbitrii*, ac solum de hac posteriore procedit.

Supponit secundo, Voluntatem ad aliqua inclinari naturaliter ex necessitate suæ essentiæ; ad alia vero, cum sit naturaliter indifferens, sese propria electione determinare. Dicimus itaque, Libertatem arbitrii locum non habere circa prima, sed solum circa secunda; sicque ad eam requiri indifferentiam, saltem eam, quæ excludit naturalem necessitatem ad unum determinantem.

Hæc suppositio cum liberi arbitrii notitiam, ac conclusionem illustret, operæ pretium fuerit paulo accuratius expendere ipsis S. Thomæ verbis q. 22. de Veritate a. 5. *In rebus*, inquit, *subordinatis oportet primum includi in secundo, & in secundo inveniri non solum id, quod sibi competit secundum rationem propriam, sed etiam quod competit secundum rationem primi. Sic homini non solum convenit ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quæ est rationale; sed etiam uti sensu & alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal . . . Natura autem & voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne, quod in rebus invenitur, quædam natura est, & ideo in voluntate oportet inveniri non solum quod est voluntatis, sed etiam quod est naturæ. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud: unde & voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi naturaliter convenientis. Et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem & non necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quæ naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a se ipsa determinatur, &*

non

non ex natura; & ideo sicut natura est fundamentum voluntatis, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium, & fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum, & principium eorum, quæ sunt ad finem, cum, quæ sunt propter finem, non appetantur, nisi ratione finis; & ideo quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, nempe beatitudo, seu, ut passim ait, [bonum universale, atque illud in quo clare continetur omnimoda boni ratio: voluntas enim est essentialiter appetitus boni per intellectum apprehensi; & ideo ex sua essentiali ratione determinatur ad id, quod ei proponitur ab intellectu sub omnimoda boni ratione] *Ad alia vero* [nempe ad bona particularia] *non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate*. Hanc doctrinam passim repetit 1. p. q. 60. a. 1. & 2. q. 82. a. 1. 1. 2. q. 10. a. 1. &c. eamque illustrat ex analogia intellectus, qui naturaliter adhæret primis principiis, ac ex illis se movet ad assensum conclusionum: sic voluntas naturaliter inclinatur in bonum universale, seu finem ultimum, ac ex eo se movet & determinat ad bona particularia. Quippe *Oportet*, inquit 1. p. q. q. 82. ar. 1. *ut quod naturaliter convenit & immobiliter, sit fundamentum & principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, & omnis motus procedit ab aliquo immobili*.

Probatur sic explicata conclusio 1. Authoritate S. Thomæ, qui hic adeo expressus est, ut mirum sit, Jansenium conari eum in sua pertrahere sententiam. Ex innumeris locis hæc duo sufficiant. *Liberum arbitrium*, inquit 1. p. p. 29. a. 1. *habemus respectu eorum, quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Appetitus* vero *naturalis*, ut ait q. 83. a. 11. *non subjacet libero arbitrio*. Et q. 41. a. 2. *Voluntas & natura secundum hoc differunt in causando, quia natura est determinata ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum . . . Eorum igitur voluntas est principium, quæ possunt sic, vel aliter esse: eorum autem, quæ non possunt nisi sic, esse; principium natura est*. Unde ubique opponit S. Doct. libertatem arbitrii naturali necessitati & determinationi ad unum, 1. p. q. 83. a. 2. q. 24. de Ver. a. 5. &c.

Probatur 2. ejus ratione. Voluntas libera est libertate arbitrii, cum agit voluntas se determinando; Atqui in his, quæ vult necessario, naturaliter, & absque indifferentia, non agit ut voluntas seipsam determinando, sed ut natura ex sua essentia ad unum determinata: Ergo in his non est libera libertate arbitrii. Major est S. Thomæ, & constat. Nam libertas dos est voluntatis ut voluntas est; ut enim ait q. 22. de Ver. a. 5. ad 7. *Hoc proprium est*

voluntatis in quantum voluntas est, ut sit domina suorum actuum, idest, libera. Unde agens naturale & agens liberum dividunt agens ut sic, ut genere & modo agendi diversa. Minor etiam est evidens: nam proprium est naturæ ad actionem determinari ex necessitate suæ essentiæ; voluntatis vero se ipsam determinare. Immo proprie libertas arbitrii sita est in jure sese determinandi, ut vel ipsa vox *Arbitrii* sonat.

Hoc argumentum acute & profunde duobus verbis sic expressit Cajetanus 1.2.q.10.a.1. Differt voluntas a natura, quod natura causat, *quia est*, nempe ex necessitate suæ formæ naturalis; ac proinde necessario unum, quia unius non est, nisi una naturalis forma; voluntas vero causat, *quia vult*, nempe non ex suæ naturalis formæ, sed ex propria determinatione; Atqui voluntas actum, ad quem non est indifferens, sed naturaliter necessitata, nō causat præcise, quia vult, idest, ex propria determinatione; sed quia est, idest, ex naturæ determinatione: Ergo illum non elicit libere ut voluntas, sed naturaliter ut natura. Declaratur minor. Nam determinari est ejus, quod ante indifferens erat & indeterminatum, ut constat ex terminis: Ergo ut voluntas se determinet ad actum, oportet, ut ad illum ex sua natura sit indifferens: nam si ad illud naturaliter determinetur, determinatio non illius est, sed naturæ, in quam nullum jus habet voluntas.

Resp. naturam a voluntate differre, quod illa cæco impetu, hæc vero agat cum luce & directione rationis; proindeque voluntatem non elicere has volitiones ad quas necessitatur, ut naturam, sed modo voluntati proprio, cum in his a propria ratione dirigatur.

Sed contra. Etsi natura cognitione destituta cæco agat impetu, attamen hoc non est de ratione naturæ, ut sic, sed solum ut agat ex suæ essentiæ determinatione. Hoc enim a natura est, quod a rei essentia necessario profluit. Unde in natura cognoscente motus illi naturales sunt, ac ab ea ut natura est procedunt, ad quos ex sua essentia determinatur, licet cognitionem supponant.

Confirmatur. Principium libertatis arbitrii non cadit sub libertate; eam enim antevertit; Sed volitiones illæ naturales & necessariæ sunt principia libertatis arbitrii, sicut quæ sunt naturaliter nota sunt principia discursus, ut sæpe ait S. Thomas: Ergo non sunt liberæ libertate arbitrii.

Probatur 3. Conclusio. Liberum est libertate arbitrii, cujus domini sumus, quod est in potestate nostra, quod nostro subditur imperio & arbitrio, quod inest nobis a nobis: unde liberum definitur: *Quod est causa sui*; Sed volitio naturalis & necessaria his omnibus caret dotibus: Ergo

Ergo non est libera libertate arbitrii. Major est per se nota: unde Liberū arbitrium a Græcis dicitur *antexusion*, idest, *quod sui habet potestatem*. Minor quoad singula declaratur: nam cum natura sit primum in re, naturalia nostrum præveniunt dominium. Necessitas vero legem & dominium nescit, ut vulgo dicitur & constat: unde hæc Axiomata per se nota S. Thomas admittit: *Nihil sua natura dominium habet*, 1.p.q.60.a.1. *Ejus quod ex necessitate est, non sumus domini*, 1.p.q.82.a. 1. Nec itidem id nostra est potestate, nec nostro subditur imperio, sed naturæ, quæ jus in sua nobis non finit, sed præripit, ac sibi uni vendicat. Unde illud vulgo tritum, Quod natura dedit, tollere nemo potest. Itaque hic voluntas non præst, sed naturæ, ac necessitati subditur & servit. Demum quod nobis naturaliter & ex necessitate inest, non est nobis a nobis, idest, ut a nobis causatum, sed ut a natura datum. Unde in naturalibus agimur potius, quam agimus. Hinc S. Th. 3. Eth. c. 11. *Si operari est in nostra potestate, oportet, quod* non operari *sit etiam in nostra potestate, alias* operari *non esset a nobis, sed ex necessitate*. Et 1.p.q.83.a.1. *Sumus Domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc, vel illud eligere*.

Ex his colligitur, ad libertatem arbitrii, præter exemptionem a coactione, quæ omni voluntario essentialis est; duo requiri. 1. Lumen ac directionem rationis. 2. Indifferentiam a naturali necessitate ad unum determinante. *Hæc* enim necessaria sunt ad plenum actus dominium. Lumen quidem, directione rationis, ne cæco brutalique impetu abripiamur, sed disponamus de nostro actu tanquam nos regentes, nostrique compotes. Indifferentia vero a naturali necessitate, ut agamus ex nostra, non ex naturæ determinatione, ita ut tota ratio, cur actus sic fiat potius, quam aliter, sit, quia volumus, idest, nostra electio, non vero quia sumus, idest, naturalis conditio. Horum quodvis desit, deest arbitrii libertas. Defectu prioris conditionis motus primo primi non sunt liberi, quia plenam advertentiam præcurrunt. Defectu posterioris, amor beatitudinis non est liber, quia voluntas ex natura sua ad illum determinatur ac necessitatur, habitu quidem semper; ac actu vero, quando est in aliqua dispositione, inquit a. Th. 1.2.q. 10. a. 1. id est, cum ea res, in qua est beatitudo, evidenter ei ab intellectu proponitur.

Obji. Jansenius lib. 6. de Gratia Christi, integram Iliadem authoritatum S. Augustini, ex quibus hoc argumentum pro Epiphonemate eruit. Omnis volitio est essentialiter libera, etiam perfecta, seu arbitrii libertate; sed non omnis volitio est cum indifferentia, ut constat de

amore beatitudinis & Dei clare visi: Ergo indifferentia non est de ratione libertatis. Sic probat Majorem. Liberum est libertate perfecta, quod est in nostra potestate; Sed omnis volitio est essentialiter in nostra potestate: Ergo est essentialiter libera. Major constat. Minorem sic probat. Illud est in nostra potestate, quod fit, cum volumus, & non fit, cum nolumus; Sed omnis volitio est talis, ut constat ex terminis; si enim nolimus, non erit volitio, sed nolitio: Ergo omnis volitio est in nostra potestate. Minor constat. Major vero usurpatur a S. Augustino ut principium certissimum in Lib. de Spiritu & Litera. *Hoc*, inquit, *quisque in sua potestate habere dicitur, quod si vult facit; si non vult non facit*. Unde concludit Lib. 3. de Lib. Arbit. c. 3. *Voluntas ergo nostra nec esset voluntas, nisi esset in nostra potestate*. *Quia*, ut inquit lib. 3. de Civ. Dei, c. 10. *Si volumus, est; si nolumus, non est*. Idem sexcentis in locis inculcat.

Ad hoc argumentum, quod Jansenii Achilles est, Resp. Nego majorem. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, distinguo majorem: illud est in nostra potestate, quod fit, cum volumus, ita ut tota ratio, cur fiat potius, quam non fiat, sit, quia volumus, concedo; si tota ratio, cur fiat potius, quam non fiat, non sit, quia volumus, sed quia ita sumus a natura determinati, nego. Itaque hoc S. Augustini principium verissimum est, modo verba in sensu formali accipiantur. Quod enim quisque si vult, facit, si non vult, non facit, hoc in ejus est potestate & arbitrio, modo fiat præcise, quia vult; at si volendi necessitas ei a natura imponatur ea jam volitio non est in ejus arbitrio & potestate electiva, sed in naturæ necessitate. Nec de tali volitione proprie dici potest: *Fit, si volumus; non fit, si nolimus*; Sed potius dicendum: *Natura facit, ut velimus, & ut non velle non possimus*. Porro quod non velle non possumus, nemo dixerit in nostra esse potestate, nec hoc unquam dixit S. Augustinus.

At ne quis de ejus mente dubitet, ea constat ex ipso Libro 3. de Libero Arbitrio. Nam cum Evodius ibi c. 1. hoc principium ut per se notum posuisset, *Nulla culpa*, proindeque nulla arbitrii libertas, *deprehendi potest, ubi natura necessitasque dominatur*; illud non reprehendit, sed amittit S. Augustinus, ac fatetur, quod si voluntas a naturali necessitate ad bona commutabilia converteretur, jam ea volendo non peccaret. Sed c. 17. contendit, ideo peccare, quia non natura & necessitate, sed propria determinatione ad ea fertur, nec alia ulterior causa dari queat, cur avarus v. g. ultra modū pecuniis inhiet, quam quia vult. Cæterum fatetur, quod si hujus volitionis causa

causa alia esset, quæ huic voluntati inservisset, puta, natura ipsa, jam peccatum non esset, nempe defectu libertatis. Unde tandem concludit: *Hoc brevissimum tene: Quæcunque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur. Si autem potest, non ei cedatur, & non peccabitur. Quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest.* Ut autem ait Lib. 1 de Spiritu & Litera c. 30. *Cum potestas datur, necessitas non imponitur.*

Fatendum tamen, S. Augustinum in sua cum Evodio disputatione lib. 3. de Lib. Arb. c. 2. paulo latius hoc principium extendere: *Nos id habere in potestate, quod, cum volumus, adest*; atque inde concludere, omnem volitionem esse in potestate, quia cum volumus, adest, ideoque liberam esse. At tunc latius sumit *liberum* pro *voluntario*, seu pro eo, quod est juxta inclinationem voluntatis. Unde Evodius, aut potius ipse S. Augustinus in persona Evodii, non ita acquievit huic suo ratiocinio, quin rursus c. 17. quærat, an volitio, ut ut libera, & in potestare nostra dici possit, esset tamen libera libertate sufficienti ad peccandum, idest, libertate arbitrii, si ex necessitate inesset voluntati ab aliqua altiori causa. Ad quod respondet, quod si hæc volitio insita esset voluntati ab aliqua causa, ita ut voluntas oppositum non posset velle, omnino culpabilis non esset, nec proinde libera libertate arbitrii. Ex quo constat, S. Augustinum ut certum supponere, ad libertatem arbitrii requiri indifferentiam a naturali necessitate, nec proinde sensisse, volitiones, ad quas voluntas naturaliter determinata est, esse liberas libertate arbitrii, sed solum libertate latius sumpta, seu libentiæ.

Instabis. Amor beatitudinis est ex naturali conditione voluntatis; Sed amor beatitudinis est perfecte liber, ut sæpe S. Augustinus & D. Thomas innuunt: Ergo etiam volitio procedens ex natura voluntatis, est libera.

Resp. 1. Distinguo minorem: Amor beatitudinis est liber, libertate naturalis inclinationis & spontaneitatis, concedo; libertate dominii & arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis, & est expresse S. Th. 1. p. q. 82. a. 1. ad 3. ubi ait: *Appetitus ultimi finis* [idest, beatitudinis] *non est de iis, quorum domini sumus.*

Resp. 2. Distinguo eandem minorem: Amor beatitudinis est liber, quoad specificationem, nego; quoad exercitium, subdistinguo; si summum bonum, in quo est beatitudo, clare proponatur voluntati, nego; sin minus concedo. Voluntas enim ex naturali sua conditione determinatur ad amandum summum bonum, seu beatitudinem; & ideo non est libera quantum ad speciem actus,

quem debet habere circa illud: hic enim necessario debet esse amor. Sed quantum ad actuale exercitium illius actus; voluntas non est naturaliter necessitata pro omni statu, sed solum quando rem, in qua est summum bonum, evidenter proponit intellectus: tunc enim naturali impetu in illud voluntas rapitur; imo tunc ipsū exercitium amandi pertinet ad fruitionē summi boni, ideoque non magis repudiari potest, quam ipsa beatitudo oblata recusari.

Urgebis. Amor summi boni clare visi, scilicet Dei, qualis est in Beatis, est necessarius quoad exercitium; Sed talis amor est liberrimus: Ergo cum omnimoda necessitate stat libertas. Minorem probare nititur Jansenius variis D. Augustini testimoniis, sed nullum satis expressum & apertum refert. Præcipuum desumit ex lib. 22. de Civ. c. ult. ubi sic habetur: *Erit una, & inseparabilis in beatis voluntas libera fruens indeficienter æternorum jucunditate gaudiorum*. Addit præterea D. Th. sæpe dicentem: *Beatos libere Deum amare*; immo q. 18. de Pot. a. 2. ad 2. *Deum libere se ipsum amare*.

Resp. 1. Solutione jam data, hæc intelligenda esse de libertate spontaneitatis & naturalis inclinationis, non vero dominii & arbitrii.

Resp. 2. Quod si aliquando uterque S. Doctor videatur docere, beatos libere amare Deum, etiam libertate arbitrii, hoc intelligendum est de Deo, ut est ratio diligendi bona creata. Nam beati amant Deum propter se, & alia propter Deum. Quantum ad primum non sunt liberi libertate arbitrii, sed feliciter necessitati. Quantum ad secundum, liberrimi sunt etiam libertate arbitrii. Sed de his ad Theologos, ad quos etiam objectiones remittimus, quæ ex libertate divina solent desumi.

Repones. S. Th. 1. p. q. 82. a. 1. & q. 23. de Ver. a. 4. dicit, quod naturalis necessitas non repugnat libertati, sed sola necessitas coactionis; Atqui nec Deus seipsum, nec beati Deum amant necessitate coactionis, sed quasi naturali: Ergo hic amor liber est.

Resp. Distinguo majorem: necessitas naturalis non repugnat libertati spontaneitatis, libentiæ, ac ut loquitur S. Thomas, naturalis inclinationis, concedo; libertati arbitrii, subdistinguo; repugnantia contrarietatis, concedo; repugnantia diversitatis specificæ & incompossibilitatis in eodem actu, nego. Seu, ut distinguit Cajetanus, non repugnat libertati arbitrii, causaliter, concedo; formaliter, nego. Non enim fieri potest, ut volitio, ad quam voluntas necessitatur naturaliter, sit libera libertate arbitrii; attamen fieri potest, immo necesse est, ut omnis volitio libera reducatur ad aliquā naturalem, ut supra explicuimus: & ideo hæ volitiones non opponuntur

tur causaliter, nec contrarie, quia una est alterius causa, & cum ea in eodem subjecto reperitur.

Dices. Christus libere, etiam libertate arbitrii, adimplebat Præcepta Patris; Sed ad ea implenda non erat indifferens; non enim fieri poterat, ut ea transgrederetur; alias peccare potuisset: Ergo indifferentia non requiritur ad libertatem arbitrii.

Resp. Distinguo minorem: Christus non erat indifferens ad præcepta Patris, indifferentia physica, nego; indifferentia morali, concedo. Non enim humana Christi voluntas naturali necessitate, sed summa sua morali rectitudine determinabatur ad præceptum implendum: unde poterat actum oppositum facere, sed non male. Porro, ut infra ostendemus, non est de ratione libertatis arbitrii, sed ejus defectus est, posse actum male facere. At hæc operosius Theologi.

Objic. 1. D.Th. in 2. dist, 25. q. 1. a. 4. *Liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non potest*: Ergo ad libertatem arbitrii sufficit exemptio a coactione, nec proinde requiritur indifferentia.

Resp. distinguo antecedens: Liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non potest, adæquate, quasi sola exemptio a coactione sit totale constitutivum liberi arbitrii, nego; alias enim appetitus brutorum esset liber libertate arbitrii, cum & ipse cogi non possit. Dicitur inadæquate & partialiter, ita ut inter alia ad libertatem arbitrii requiratur exemptio a coactione, concedo; & nego consequentiam. Liberum arbitrium duo præcipue dicit, exemptionem a coactione, & a naturali determinatione ad unum. Verum quia illi, contra quos agit D.Th. loco citato, non negabant, imo supponebant, liberum arbitrium esse indifferens ad utrumlibet, sed solum contendebant ad unum cogi posse ab extrinseco, ut per effrænem concupiscentiam, per Angelorum inspirationem, per cœlestem influxum, ut illos refutet, solum expressius statuit coactionem capitaliter repugnare libertati arbitrii, proindeque ab his exterioribus motivis ipsum cogi non posse, sed solum moraliter inclinari.

§. IV.

Quæ Indifferentia sit de ratione libertatis.

CONstat igitur, ad libertatem arbitrii aliquam indifferentiam omnino requiri. Verum quia superius plures indifferentiæ modos attigimus, superest determinandum, quinam ex illis & requiratur, & sufficiat ad perfectam libertatem. Pro solutione.

PRIMA CONCLUSIO.

INdifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii. Unde impossibile est, ut voluntas libere, libertate arbitrii, feratur in objectum, quod sibi necessario proponitur ut omnimode bonum & amabile: sed solum libere fertur in illa bona, quæ sibi proponuntur, ut quadantenus bona, & quadantenus a bonitate depentia, vel secundum veritatem, vel saltem secundum apparentiam.

Probatur. Voluntas non est libera circa objectum, in quod naturali necessitate fertur; Atqui voluntas naturali necessitate fertur ab objectum sibi sine indifferentia, seu sub omnimoda ratione boni propositum: Ergo ad illud non est libera. Major constat ex superiori §. Minorem si.: peregregie probat S. Thomas 1. 2. q. 10. a 2. his verbis: *In motu cujuslibet potentia a suo objecto consideranda est ratio, per quam bjectum movet potentiam; visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde si color propon.etur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret. Posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu: & sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis: unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, & secundum omnem considerationem, ex necess..te voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit : .le oppositum. Si autem proponatur sibi aliqu.d objectum, quod n n se cun dum quamlibet considerationem sit bonum, non ..x ne.essitat e voluntas fertur in illud.*

C onfi rmatur. Voluntas non est libera libertate arbitr.. respectu objecti, cui non dominatur & præeminet, sed potius de necessitate subjicitur; Atqui voluntas non præmiu et, & dominatur objecto sibi sine indifferent.a & u.n omninoda bonitate ac amabilitate proposito, sed

po-

potius ei de necessitate subjicitur: Ergo ad libertatem arbitrii requiritur, ut objectum proponatur cum indifferentia, & non cum omnimoda bonitate, ac amabilitate. Major nota est ex terminis, quippe cum libertas arbitrii sit idem, ac libertas dominii, proindeque præeminentiæ: non enim dominamur, nisi his, quibus præeminemus, quæ nobis subjacent. Minor vero suadetur. Omnis potentia de necessitate subjicitur suo adæquato objecto, & omne mobile suo sufficienti motivo; Sed omnimoda bonitas est objectum adæquatum, & motivum sufficiens voluntatis: Ergo voluntas de necessitate subjicitur objecto sibi proposito cum omnimoda bonitate. Minor est per se nota: Voluntas enim est appetitus summi & universalis boni; unde bona quidem indifferentia & particularia non adæquantur voluntati, nec sufficienter eam movent; bene tamen bonum omnimodum & perfectum. Major vero declaratur. Dominium enim & subjectio, sicut actio & passio, fiunt a proportione majoris inæqualitatis, ut loquuntur Philosophi, ita ut, quod fortius est & superius, agat & dominetur; quod vero inferius & debilius, patiatur & subjiciatur; Atqui omnis potentia necessario inferior est suo objecto adæquato, & omne mobile debilius est ad resistendum, sufficiens vero ejus motivum fortius ad movendum: Ergo potentia de necessitate subjicitur suo objecto adæquato, & mobile suo sufficienti motivo. Hanc rationem duobus verbis expressit D. Thom. 1.p.q.82.a.2. ad 2. *Movens*, inquit, *tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis & perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; & ideo non ex necessitate movetur ab illo.* At vero inquit 1.2.q.10.a.2. & 3. *Bonum perfectum de necessitate movet voluntatem.*

Confirmatur amplius ex eodem S. Doctore. Eatenus actus voluntatis est liber, quatenus judicium, a quo procedit, est liberum & in potestate voluntatis; Atqui judicium non est liberum & in potestate voluntatis, si desit indifferentia objectiva: Ergo indifferentia objectiva requiritur ad libertatem. Major, quæ est D. Thomæ 1.p.q. 83. ar. 1. & Quæst. 24. de Veritate, ar. 1. ex eo constat, quod judicium intellectus sit regula voluntatis, imo radix, origo, causaque libertatis, ut ostendimus §. 2. Minor vero videtur nota ex terminis, quippe cum libertas judicii in eo sita sit, ut objectum indicari possit indifferenter bonum & amabile: unde tollitur per hoc, quod judicium sit necessario determinatum ad judicandum aliquid omnimode bonum & amabile.

Obji. contra hanc ration. Ex D. Th. locis mox citatis, judicium in potestate nostra & liberum est, secundum quod possumus de eo judicare per reflexionem, & quatenus formatur a ratione per collationem; Atqui possumus judicare per reflexionem de judicio, licet careat indifferentia, ipsamque per collationem rationis formamus: Ergo tale judicium est liberum. Major est D. Th. Minor vero ex eo constat, quod ratio sit supra suos actus, etiam necessarios, reflexiva, & de rebus judicet cognoscendo & conferendo invicem earum habitudines.

Resp. Nego minorem quoad utramque partem. Cum enim, ut millies repetit D. Thomas, voluntas proportionetur intellectui, & agibilia speculabilibus, sicut in speculabilibus ratio non judicat de primis principiis, sed secundum ea de cæteris judicat, nec illa cognoscit per collationem, sed per naturalem determinationem: ita in agibilibus primum judicium, quo judicamus, bonum adæquatum & omnimodum esse necessario amandum, non formatur per collationem, sed per naturalem determinationem: nec est in nostra potestate, ut de eo proprie judicemus, ac deliberemus, sed secundum ipsum de aliis omnibus agibilibus judicamus & deliberamus. Per quod etiam patet ad probationem. Quamvis enim intellectus reflecti possit supra judicium necessarium, reflexione cognoscitiva, cognoscendo scilicet ipsum; non tamen cognitione judicativa & deliberativa; nam principium deliberationis & judicii agibilium non cadit sub deliberatione. Nec similiter tale judicium fit per collationem, quia collatio agibilium fit, quatenus conferuntur media cum fine: unde judicium necessarium de ultimo fine non habetur per collationem, sed per naturalem determinationem.

Obji. contra conclusionem. Liber est, qui ex seipso agit, qui est causa sui, qui seipsum disponit, ac regit ex proprio judicio, & non ex alieno præscripto; Atqui ille, qui agit sine indifferentia objectiva, nihilominus ex se ipso agit, est causa sui, seipsum ex proprio & non ex alieno judicio dirigit, ac disponit: Ergo stat libertas sine indifferentia objectiva. Major est ipsa notio libertatis arbitrii. Minor vero suadetur. Beatus v. g. qui movetur ad amorem Dei, apprehendendo ipsum ut omnimode bonum & amabilem, proindeque absque indifferentia, imo cum summa necessitate objectiva, nihilominus ex seipso producit hunc amorem, ac in illum se movet ex proprio judicio, ponderando scilicet divinæ bonitatis merita, & illi necessarium, ac summum amorem impendendo, quia videt, ac judicat illam summo, necessarioque amore dignam: Ergo in tali amore Beatus est causa sui, seipsum

per-

perfecte dirigit, ac de actu suo disponit, non ex alieno præscripto, sed ex proprio judicio.

Confirmatur. Eatenus agens intellectuale ab Aristotele & D.Th. dicitur causa sui, seque disponens, & proinde liberum, quatenus ex se habet non solum exsecutivum principium, & formam principalem sui motus, sed etiam principium finale, quo se movet; Atqui beatus necessario judicans, Deum amandum esse; habet tamen ex se non solum principium exsecutivum illius amoris, scilicet voluntatem, formamque intelligibilem, a qua causatur talis amor, scilicet objectum per intellectum apprehensum, sed etiam principium finale illius, divinam scilicet bonitatem a se cognitam, ut dignam tali amore: Ergo in tali amore est perfecte liber.

Resp. Nego minorem. Ad probationem respondeo, Beatum se habere ad Divinam bonitatem, proportione servata, sicuti non beatus se habet ad beatitudinem in communi, & ad universale bonum; quippe videt evidenter Beatus, Deum esse ipsissimam beatitudinem & universalem in se colligere, ac comprehendere bonitatem: unde sicut in amore beatitudinis in communi & universalis boni voluntas non se movet per propriam deliberationem ac determinationem, sed necessario movetur, & a natura determinatur, ut superius fuse ostensum est; ita neo Beatus producit amorem Dei clare visi, sese movendo cum dominio & per propriam determinationem, sed tanquam raptus a magnitudine bonitatis objecti, ex ipsa voluntatis per charitatem elevatæ naturali determinatione; unde in forma vel negari potest antecedens, vel ita distingui: Beatus ex se producit amorem Dei, ac in illum se movet ex proprio judicio, *vitaliter & elicitive*, producendo scilicet actum vitalem consequentem ad proprium judicium, concedo; se movet *applicative & determinative*, sibi finem præstituendo ac determinando, ac de suo actu disponendo cum dominio & præeminentia supra objectum & judicium formale de objecto, ut requiritur ad libertatem arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis. Quod vero additur, Beatum se movere ad talem amorem ex ponderatione, ac veluti libratione sui amoris & meritorum divinæ bonitatis, formaliter loquendo, falsum est. Quamvis enim particulares fines & bonitates voluntas libret & ponderet consultando, deliberando, & æstimando earum amabilitatem ex proportione, quam habent cum ultimo fine perfecta scilicet & universali bonitate, quæ est mensura aliarum; attamen universalis bonitas evidenter proposita voluntati, non subjacet ejus ponderationi, ac examini, sed potius eam sibi subjicit, ac immenso pondere abripit.

Per

Per quod etiam patet ad confirmationem. Distinguenda enim est ultima pars minoris: Beatus ex se habet principium finale sui amoris, Divinam scilicet bonitatem, ut vitaliter cognitam, concedo; ut sibi ex proprio arbitrio pro fine præstitutam, seu præ aliis statutam ac determinatam, nego; & nego consequentiam. Ut enim aliquis dicatur ex se ipso habere finale principium sui actus, proindeque perfecte causa sui, perfecte liber, non satis est, ut finem, ejusque bonitatem cognoscat, sed oportet ut illum sibi ex proprio arbitrio præstituat, idest, præ aliis statuat ac determinet, deliberando & eligendo ipsum; non vero in illum sibi a natura determinatum, ac constitutum ex necessitate tendendo. Cum ergo Beatus amet Divinam bonitatem, non ut per deliberationem eligens ipsam, sed ut necessario raptus ab ea, & ex naturæ suæ determinatione ad illam amandam necessitatus, non dicitur proprie habere a seipso, & in sua potestate principium finale talis amoris.

Dices. Ex S. Thoma 1.2. q.10. ar.2. aliisque in locis, voluntas a nullo objecto necessitatur quoad exercitium; Sed, ut infra dicetur, ad libertatem satis est non necessitari quoad exercitium; Ergo ex S. Thoma voluntas libera est circa objectum etiam sub omnimoda boni ratione propositum; sicque ad libertatem non requiritur indifferentia objectiva.

Resp. 1. Cum Cajetano, S. Thomam velle solum necessitatem quoad exercitium, etsi semper sit circa summum bonum ut tale ab intellectu judicatum, non oriri effective ab objecto, sed esse ex ipsa voluntatis natura. Nam intellectus movet solum voluntatem quoad specificationem, ad exercitium vero actus ipsa movetur vel a se, vel a propria natura, vel a Deo.

Resp. 2. S. Thomam spectare voluntatem pro eo statu, in quo potest applicare, vel non applicare Intellectum ad cogitandum de summo bono. Tunc enim potest seipsam indirecte retrahere ab ejus actuali amore, avertendo intellectum, ne de eo cogitet. Cæterum supposito, quod intellectus objectum ut summe bonum voluntati proponat, nec possit a voluntate averti ab eo judicio, ut contingit in Beatis, quorum mens a nulla re potest averti a summi boni contemplatione, voluntas in illud tendit necessario etiam quoad exercitium.

SE.

SECUNDA CONCLUSIO.

INdifferentia formalis & subjectiva est de ratione libertatis arbitrii.

Conclusio patet ex dictis. Tum quia hæc sequitur ex objectiva: unde utriusque est par ratio. Tum quia ad libertatem arbitrii necesse est, ut voluntas indifferenter tendat in objectum, ut superius ostensum est: non potest autem indifferenter tendere in objectum, nisi ipsa sit formaliter indifferens. Tum demum voluntas eatenus est libera quatenus ex proprio arbitrio se determinat: Ergo necesse est ad libertatem, ut antequam se determinet, sit ex se ipsa formaliter indifferens.

TERTIA CONCLUSIO.

INdifferentia moralis, seu ad bene, vel male agendū non est de ratione, sed potius de imperfectione libertatis.

Conclusio est communis, quam D.T. tradit in 2. Dist. 25. q. 1. 2. 1. ad 2. his verbis: *Ad rationem liberi arbitrii non perti et, ut determinate se habeat ad bonum & malum.* Et patet tum in Christo, tum in Deo, tum in Beatis, in quibus stat perfectissima libertas arbitrii cum summa impeccabilitate, & sine indifferentia ad malum.

Probatur 1. Ratione D. Thomæ 1. p.q. 62 ar. 8. Sic se habet liberum arbitrium ad eligenda ea, quæ sunt ad finem, sicuti ratio ad ducendas conclusiones ex suis principiis; Atqui non pertinet ad perfectionem, sed ad defectum rationis, quod prætermisso principiorum ordine male inferat conclusionem: Ergo nec pertinet ad perfectionem, sed ad defectum libertatis arbitrii, quod possit prætermisso finis ordine male media eligere, sicq; peccare.

Probatur 2. Ratione, quam D. Thomas insinuat in 2. Dist. 25. q 1. ar. 1 Non est de ratione potentiæ in bonum ordinatæ, quod tendat & deflectat in malum: Sed liberum arbitrium ordinatur in bonum, sicut & ratio in verum: Ergo non est de ratione liberi arbitrii, quod tendat in malum peccando; sicut nec de perfectione rationis, ut tendat in falsum.

Confirmatur. Tum ex definitione liberi arbitrii ex D. Thoma deprompta, qua dicitu.: Facultas electiva mediorum servato ordine finis: Ergo non est perfectio, sed defectus, quod peccando possit turbare ordinem finis. Tum quia

quia liberum arbitrium constituitur per dominium supra proprios actus; Atqui ad rationem dominii non pertinet potestas abutendi, sed solum utendi: Ergo ad liberum arbitrium non requiritur potestas abutendi actu suo, peccando. Tum demum quia liberum arbitrium non tendit in malum, nisi quia intellectus decipitur apprehendendo illud ut sibi bonum: nam omnis *peccans ignorans*; Atqui deceptio intellectus non est de ratione liberi arbitrii, sed potius quidam ejus defectus, sicut defectus est, quod pes regatur ab oculo caligante, & exercitus ab Imperatore imperito: Ergo non est de ratione liberii arbitrii, ut possit declinare in malum: unde D. Anselmus lib. de Lib. Arb. cap. 1. *Nec libertas*, inquit, *nec libertatis pars est posse peccare*; sed solum ut notat D. Thomas, quoddam ejus signum, sicut ægritudo est signum vitæ.

QUARTA CONCLUSIO.

AD libertatem arbitrii non requiritur necessario indifferentia contrarietatis, seu quoad specificationem; sed sufficit indifferentia contradictionis & quoad exercitium. Conclusio etiam communis est.

Probatur. Indifferentia contradictionis & quoad exercitium sufficit ad perfectum dominium: Ergo ad libertatem arbitrii. Probatur antecedens, tum ex D. Thoma 2. contra Gentes, c. 47. ubi inquit: *Spiritualis substantia domina est actus sui, quia in ea exsistit agere & non agere*. Tum ratione. Hoc ipso enim, quod exercitium actus non sit voluntati ex necessitate præscriptum, voluntas censetur in eo ponendo perfecte sui juris, quatenus non solum in eo per lumen rationis se dirigit, sed etiam de eo ad arbitrium disponit, ipsumque elicit, non quia est, & ex naturæ determinatione, sed quia vult ex proprii consilii determinatione.

Quæres, quomodo definiatur liberum arbitrium.

Resp. cum varii varias definitiones afferant, præ cæteris placere eam, quæ ex D. Th. circumfertur, quam supra insinuavimus, quaque dicitur, Facultas effectiva mediorum servato ordine finis. Per *media* intelliguntur omnia bona particularia, in quibus tota ratio bonitatis evidenter non relucet. Per *finem* vero, finis ultimus, idest, bonum perfectum, seu Beatitudo.

Hæc autem definitio explicari potest cum S. Thoma 1. p. q. 83. ar. 4. aliisque in locis, ex collatione voluntatis cum intellectu. Voluntas enim sequitur intellectum, ipsique proportionatur. Unde sicut in facultate intellectiva duo munera distinguimus, primum cognoscendi principia naturaliter evidentia, & secundum hoc munus facul-

tas intellectiva dicitur *Intelligentia*; alterum deducendi conclusiones ex his principiis, & secundum hoc munus dicitur *Ratio*, seu *Discursus*; Ita in facultate volitiva duplex est munus, primum appetendi ultimum finem, alterum ex finis amore se movendi ad eligenda media. Facultas appetitiva sub primo munere retinet commune nomen *voluntatis*; sub secundo vero proprie dicitur *liberum arbitrium*: unde liberum arbitrium est Facultas eligendi, ac determinandi media ex præconcepta finis intentione; sicuti ratio est facultas deductiva conclusionum ex principiis per se notis. Immo, ut epilogice jam dicta colligamus, sicuti inferre conclusiones legitimo principiorum ordine prætermisso non est de perfectione rationis: ita nec est de perfectione arbitrii prætermisso finis ordine media eligere, sicque peccare. Et sicut prima principia sunt naturaliter nota, & non per discursum: ita & ultimus finis est naturaliter volitus, & non per liberum arbitrium: unde sicut ratio non est de principiis, ita nec libertas arbitrii de fine ultimo. Sed sicut ratio negotiatur de conclusionibus, ac seipsam movet & applicat ad illis assentiendum: ita & voluntas deliberat de his, quæ sunt ad ultimum finem, & se movet & applicat ad ea eligenda, ex amore ultimi finis. Et demum sicut intellectus non semper actu assentitur principiis, sed solum quando sibi debite proponuntur: Ita voluntas, etsi naturaliter tendat in ultimum finem perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium semper ipsam vult, sed solum quando sibi debite præsentatur. Sicque apparet mirabilis contextus doctrinæ Thomisticæ circa libertatem; respondent enim extrema primis, media utrisque, omnia omnibus. Ex iisque, quæ pro rei momento fusius prosecuti sumus, mirum in modum elucescunt alia pleraque dogmata cum libertatis doctrina connexa, quæ imperiti tantopere exagitant, ac reprehendunt, eo quod prætermissa vera liberi arbitrii notione, rudem quandam & spuriam ejus ideam sibi confinxerint.

ARTICULUS TERTIUS.

De Actibus Voluntariis speciatim.

UT de Actibus Voluntariis speciatim aliquid dicamus, in primis notum est, actum voluntarium, alium esse elicitum, id est ab ipsa voluntate productum, ut *amare*; alium vero imperatum, idest, e voluntatis applicatione ab alia potentia factum, ut *loqui*. Actus eliciti, de quibus solis agere suscipimus, [quippe cum imperati rationem voluntarii ab illis totam habeant] sunt sex, tres circa finem, scilicet simplex Volitio, Intentio,

tio, & Fruitio, & tres circa media, scilicet Consensus, Electio, & Usus. His accedunt ex parte intellectus sex alii dirigentes, quorum tres etiam versantur circa finem, tres circa media. Horum omnium œconomia & ordo, ut ob oculos ponatur, colligendi, ac dirigendi sunt ejusmodi motus animi nostri, qui ita sibi succedunt & infibulantur, ut semper actum voluntatis præcedat aliquis actus intellectus dirigens ac regulans, vicissimq; omnem actum intellectus, excepto primo, præcedat aliquis actus voluntatis applicans, ac vigorem & exercitium inspirans: quippe, ut ad intellectum pertinet ordo, directio, & objectiva specificatio actuum voluntatis; sic rursus ad voluntatem spectat applicatio & exercitium aliarum potentiarum etiam ipsius intellectus. Omnes itaque actus, qui ad opus morale concurrunt, tum ex parte intellectus tum ex parte voluntatis, sunt præcipue duodecim, qui in triplici classe ita disponuntur, ut alii finem respiciant, alii circa media assumenda negotientur, alii exsecutionem perficiant.

Primo igitur chorum ducit ex parte intellectus Simplex boni Apprehensio, qua aliquid, ut bonum percipitur & voluntati proponitur, cui statim secundo respondet ex parte voluntatis Simplex Volitio, idest, complacentia in bono præsentato, quæ si sit fortis, excitat & applicat intellectum ad examinandum, num illud bonum sit adeptu expediens & possibile; sicque tertio sequitur Judicium, quo intellectus bonum proponit voluntati, ut adeptu expediens & possibile, cui judicio ex parte voluntatis succedit quarto intentio boni per media assequendi.

Post ejusmodi quatuor actus, qui sunt circa finem, succedit negotiatio de mediis. Unde quinto in vi intentionis applicatur intellectus ad investiganda media ad consequendum finem opportuna, qui actus consilium, seu Consultatio dicitur, cui ex parte voluntatis correspondet sexto Consensus, quo voluntas approbat, seu potius appetit utilitatem illorum mediorum; in vi cujus consensus, seu appetitus approbati movetur intellectus ad media illa examinanda & discernenda, discutiendo, quę sint aptiora, & commodiora, si tamen plura sint, nec omnia possint adhiberi; sicque fit septimus actus, scilicet judicium discretivum mediorum, cui ex parte voluntatis correspondet octavus actus, qui dicitur Electio, per quam voluntas unum medium præ alio acceptat.

Hi quatuor actus sunt circa media in finem ordinanda, quibus expeditis manus, ut ita dicam, operi admovetur. Nam in vi & efficacia electionis movetur intellectus ad intimandam exsecutionem mediorum electorum; sicque fit nonus actus, scilicet Imperium, cui ex parte voluntatis

tis respondet decimo Usus Activus, quo voluntas applicat potentias exsecutivas ad assumenda, exsequendaque media. Huic activæ applicationi respondet undecimo in potentiis voluntati subditis Usus passivus, idest, assumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta, qua mediante duodecimo tandem finis, in quem tota illa series actuum collimabat, acquiritur, ac possidetur, in qua possessione jucunde quiescit voluntas, quæ jucunda quale vocatur Fruitio.

Ex his apparet voluntatis, ac intellectus mutua dependentia, & processus, ac ordo, qui in humanis negotiis servari solet, saltem dum prudenter, ac ratione matura & non præcipiti festinatione, aut sola imaginatione procurantur: quippe cum plures hominum sint, qui passionibus & imaginatione abrepti, vix ullum legitimi ordinis vestigium teneut, nullo consilio, nulla rerum faciendarum ponderatione, discussione, ac electione sese regentes; attamen etiam in hominibus prudentissimis hi omnes actus ita subito fiunt, ac sine mora sibi succedunt, immo inobservabilibus discriminibus miscentur, ut eorum ordo, ac distinctio vix agnosci, etiam ab ipso operante, possit.

Ut de præcipuis aliquid attingamus, Volitio definitur, simplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præsentatio. Duplex distingui solet, prima & secunda. Secunda volitio est, ad quam ex alia priore movemur: quippe, ut in arbore ex uno ramo nascuntur alii; sic ex una volitione aliæ pullulantur ut ex volitione voluptatis sequitur volitio pecuniæ, qua res voluptuosæ coemi possint. Prima vero volitio est, quæ ex alia non pullulat, sed ex qua cæteræ oriuntur, & hoc vel simpliciter & in tota vita, qualis est primus ille affectus, quo puer rationis compos recenter effectus suam voluntatem, ut ita dicam, primo experitur; vel post omnis actus interruptionem, ut est illa volitio, quam evigilantes primo formamus, vel pro aliquo particulari negotio, ut est illa, quæ nobis alia agentibus, circa novum negotium cum iis, quæ gerimus nullatenus connexum primo incidit; verbi causa dum cui venationem toto studio exercenti subito incidit & cogitatio, & volitio deserendi seculum, ac religiosæ vitæ amplectendæ. De his omnibus primis volitionibus perpetuo, & constantissime docet D. Thomas, quod licet vitaliter producantur a voluntate, attamen ad illas voluntas non se movet & applicat, sed applicatur speciali quodam instinctu ab Authore suo, scilicet Deo, qui instinctus non est tantum physica præmotio, qua omnis causa ad omnes & singulos actus applicatur a Deo, sed aliqua motio longe specialiter, quæ sibi actum ita vindicat,

cat, ut nullum locum sese ad hunc applicandi relinquat voluntati.

Porro hanc veritatem, quam Theologi fusius expendunt, D. Thomas variis rationibus demostrat 1. par. qu. 82. ar. 4. 1. 2. quæst. 9. ar 4. & 3. contra Gentes, cap. 88. aliisque in locis. Præcipuæ sunt, tum ea, quæ petitur ex proportione intellectus & voluntatis, qua fit, ut sicut intellectus seipsum quidem movet ex assensu principiorum ad assentiendum conclusionibus; sed ad assensum principiorum movetur & aplicatur præcise ab Authore suo; ita voluntas selpsam quidem ex una volitione ad aliam applicat, sed ad primam applicetur tantum a suo Authore. Tum quia in tantum aliquid se movet, in quantum est in actu; Atqui voluntas ante primam volitionem non est in actu, sed solum in potentia: Ergo non potest movere se ipsam, sed eget moveri ab Authore suo. Tum quia in omni vita primus illius vitæ motus est a generante, ut patet in motu cordis; Sed Deus est author, & genitor vitæ intellectualis: Ergo primus motus illius vitæ, id est, prima cognitio intellectus, & prima volitio voluntatis, ei specialiter debetur. Tum quia omne multiforme variabile, defectibile, & contingenter convenens, debet reduci tanquam in principium in aliquid uniforme, indefectibile, ac naturaliter conveniens, proindeque datum ab Authore naturæ: Sed cæteri voluntatis motus sunt multiformes, variabiles, contingenter convenientes: Ergo reduci debent in aliquem primum uniformem indefectibilem, naturaliter convenientem, ac ab Autore voluntatis specialiter inditum. Tum demum quia volutas se movet & applicat mediante consilio; Sed primam volitionem nullum potest præcedere consilium, ut de se patet cum illa sit radix & origo totius consultationis; Ergo ad primam volitionem voluntas non se applicat; sed ab alio, Authore scilicet suo, applicatur & movetur. Unde sicut in formatione fœtus primo apparet pulsus cordis a generatione inditus, qui est radix vitæ, spirituum officina, fons & origo vitalium motuum; ita pariter in voluntate primus affectus, qui est omnium affectuum semen, vitæque appetitivæ fons & origo, nobis specialiter inest a Deo, ac deinde per consilium & deliberationem intellectus sese explicat, ac diffundit in eam affectuum seriem, quæ perpetua concatenatione ad remotiora volenda nos ducit, & infinitis implicat negotiis. Sed de his fusius in Theologia.

Intentio definiri potest. Efficax voluntatis tendentia in finem per media consequendum. Quippe simplex illa boni complacentia, quam supra descripsimus sub nomine *volitionis*, accedente judicio de possibilitate consecutionis

bo-

boni, crescit, roboratur, ac firmatur in constantem appetitum finis per certa media consequendi, sicque fit Intentio, quæ quidem principaliter est de ultimo fine; attamen etiam esse potest de finibus intermediis, qui & ipsi intendi possunt, quatenus per quædam media obtinentur.

Consilium dirigit electionem, ideoque definitur, Inquisitio, seu deliberatio de mediis eligendis. Est actus intellectus practici, qui ut perfectus, consummatusque sit, tribus gradibus constare debet. Primus est investigatio mediorum. Secundus examen & ponderatio utilitatis cujuslibet. Tertius judicium dictans voluntati, quodnam sit e pluribus mediis assumendum, in quo judicio tota consultatio consummatur. Ex his patet consilium esse tantum de mediis, quippe cum finis sit basis & principium totius consultationis, sub qua proinde non cadit; sicut in speculabilibus principia discursus non cadunt sub discursu, sed ad ipsum supponuntur. Patet etiam consilium non esse de rebus jam determinatis & certis, aut quæ non sunt in nostra potestate. Etenim quæ sunt certa & determinata, inquisitione non egent, quæ vero non sunt in nostra potestate, non possunt a nobis assumi ad consequendum finem. Consilium autem est inquisitio mediorum assumendorum.

Consensus sequitur consilium. Cum enim per consultivam inquisitionem plura media congrua voluntati proponantur, voluntas eorum utilitatem approbans dicitur consentire. Est autem proprie *con sentire* cum alio *sentire*, & quasi in alterius sententiam ire: unde consensus est proprie voluntatis eorum, quibus intellectus tanquam utilibus assentitur, approbatio. Tunc enim voluntas dicitur cum intellectu sentire, & quasi in sententiam ejus ire, & ideo consensus pertinet ad voluntatem, sicut assensus ad intellectum. Præclare autem notat D. Thomas 1.2. quæst. 15. a. 4. consensum ultimatum, & quem statim sequitur actio & electio, pertinere ad rationem superiorem. Id patet tum experientia, qua sentimus, quod quantumvis tumultuentur potentiæ inferiores, nunquam tamen proceditur ad actum, quantumvis in promptu sit, nisi consentiat suprema mentis pars, cui cæteræ subjacent. Tum etiam ratione. Cum enim consensus in actum sit finalis sententia, ad illam animi partem spectare debet, quæ de omnibus finaliter judicat. Hæc autem est suprema ratio, a cujus tribunali provocari non potest. Unde peccatum non censetur consummatum donec superior pars animæ ipsi, vel tacite, vel expresse consentiat. Ex quibus habetur, hos omnes motus inimicitiæ, iræ, concupiscentiæ, &c. has omnes cogitationes infidelitatis, blasphemiæ, im-

Impudicitiæ, &c. quæ frequenter miserum hominem invadunt, premont, turbant, confundunt, non esse peccata, nisi accedat supremæ illius partis cæteras applicantis consensus; vel expressus, in eis complacendo, vel tacitus, ea, ut debet, non refutando. Quæ quidem refutatio perficitur, non anxia mentis contentione, impediendo, ne occurrant, hoc enim impossibile plerumque est, [nam ut in hydræ capitibus, uno resecto aliud pullulat] sed generoso dissensu, renuendo approbationem tum in opus, tum in delectationem, & ad meliora mentem convertendo.

Electio definitur ab Aristotile 3. Ethicorum, Desiderium præconsiliati. Ex qua definitione, ista erui potest, Electio est unius præ alio discretiva quædam acceptatio: unde debet supponere consilium dirigens, proindeque proprie non est in brutis, quæ non consilio, sed naturæ instinctu reguntur. Grandis quæstio est circa electionem, possitne voluntas ex duobus mediis minus bonum eligere. Hanc in Theologia fusius discuti solitam ut breviter attingamus, in primis certum est, id, quod est minus bonum in se, immo quod ut tale judicatur in communi, aliquando præligi posse majori homo, quippe cum voluntas non sit eorum, quæ bona judicantur absolute & in communi, sed nobis & hic, & nunc in particulari. Unde merito Poeta inducit Medeam dicentem:

. . . . . . *Video meliora, proboque*,

Deteriora sequor.

Cæterum fieri nequit, ut quod hic & nunc ultimato judicio minus eligibile, idest, minus bonum bonitate utilitatis judicatur, præeligatur alteri, quod magis eligibile judicatur. Tum quia electio est appetitus præconsiliati, id est, in consultatione prælati. Tum quia voluntas, cum supponat, ac sequatur intellectum, eo modo tendit in bonum, quo tendendum dictat intellectus: Ergo impossibile est, ut si intellectus dictet, aliquid præeligendum & aliud postponendum, voluntas istud præeligat, illud postponat; idque, ut mittam varias alias efficacissimas rationes. Verum quia id, quod secundum unam considerationem judicatur minus bonum & utile, secundum aliam judicari potest melius & utilius, saltem ad exercendam libertatem, ideo præeligi quoque potest. Ex quo etiam solvi possunt, quæ in oppositum objici solent.

Imperium definiri potest cum D. Th. 1. 2. q. 17. Intimatio ordinativa efficaciter movens ad agendum. Explicatur definitio. Postquam enim finis intentus, mediaque electa sunt, oportet, ut impetus fiat ad exsecutionem mediorum & finis assecutionem. Hunc impetum exsecutivum incipit imperium quatenus id, quod ordinatum est a ratione, & approbatum a voluntate, promulgat, intimat,

&, ut

&, ut loquitur D. Th. q. 22. de Ver. ar. 12 ad 4. distribuit potentiis exsecutivis. Unde in imperio tria sunt, intimatio rei faciendæ, ordinatio subditorum in id, quod faciendum est; & demum applicatio ad opus. Illa enim intimatio & ordinatio non debet esse pure instructiva & indicativa, qualem sonat modus indicativus, *hoc est faciendum*; sed excitativa, efficaciterque applicativa ad opus qualem exprimit modus imperativus, *fac hoc*. Hæc autem tria explicat definitio tradita.

Cæterum cum in actu imperii aliquid voluntatis reluceat, & aliquid intellectus, ambiguum est, ad quam potentiam substantialiter pertineat. D. Th. dicit, esse actum intellectus voluntatem præsupponentis. Ratio hujus est, quia imperium est essentialiter intimatio ordinativa applicans ad opus: *intimare* autem, & *ordinare* pertinet ad intellectum, *applicare* vero ad voluntatem. Unde substantia actus imperii spectat ad intellectum efficacitas vero, quam habet ad applicandum ad opus, derivatur a voluntate, ab ipsa scilicet electione, quæ cum præcedat imperium, ipsi suam efficaciam inspirat: quia, ut optime dicit D. Thomas: *In subordinatis virtus prioris remanet in posteriori*. Unde prudentia, quæ est virtus bene præceptiva, residet in intellectu.

Usus definitur, Applicatio rei ad operationem. Unde quia proprium munus voluntatis est applicare cæteras potentias, ideo usus proprie est actus voluntatis.

Fruitio definitur, Quies & delectatio in fine, & bono præsenti. Unde cum bonum & finis dupliciter haberi possit, vel secundum *esse* intentionale per spem, vel secundum *esse* reale per veram possessionem, duplex quoque distinguitur fruitio. Altera imperfecta & quasi delibativa, qua delectamur in bono in spe possesso, sicut dicit Apostolus: *spe gaudentes*. Altera perfecta, qua jucunde quiescimus in bono secundum rem obtento. Cum autem fruitio a fructu derivetur, videtur idem esse, ac fructus perceptio fructus vero duo dicit, suavitatem, qua delectat, & rationem ultimi, in quantum finit & coronat labores agriculturæ. Unde licet secundum primum munus fruitio esse possit de quocumque bono, quatenus delectat, attamen secundum alterum munus non est nisi de ultimo fine, qui per esse finit, quietat, & coronat omnes voluntatis affectus. Sed de his hactenus.

QUÆ

QUÆSTIO TERTIA

De Passionibus.

IMpetus illi animi nostri, qui ex appetitu sensitivo pullulantes, *Passionum* nomine designari solent, tanti momenti sunt in negotio morum, ut & virtutum maxima pars illis regendis occupetur, & vitia pene omnia ex eorum deordinatione proveniant. Unde non abs re fore visum fuit quædam de illis delibare, ac ex D. Thoma, qui hanc materiam peregregie prosecutus est 1. 2. a Quæst 22. ad 48. decerpta hic apponere, ne rem & ad notitiam morum per necessariam, & scitu jucundissimam neglexisse videamur. Ceterum, ut brevitati consulatur, quidquid de Passionibus dicendum se offert, tribus complectemur Articulis, quorum primus erit, de Passionibus in communi. Secundus de Passionibus partis concupiscibilis. Tertius de Passionibus irascibilis.

ARTICULUS PRIMUS.

De Passionibus in communi:

QUÆ circa passiones in communi quæri possunt, ad tria capita reducuntur; scilicet Quid sint, Quot sint, & Quomodo se habeant ad bonitatem & malitiam moralem.

Passio a Græcis *pathema* dicitur, quam vocem Cicero nomine *perturbationis* exponit; Quintilianus vero nomine *affectus*; quamquam vulgata *Passionis* vox Græcæ origini videatur accommodatior. Rem autem varie varii definiunt. Stoici Passionem dicebant esse, *Aversam a ratione contra naturam animi commotionem* Verum hæc definitio non passionis naturam, sed defectum explicat. Alii brevius Passionem definiebant, *Vehementiorem appetitum*. Alii, *Demissionem, vel elationem animi*, aut *ejusdem contractionem, vel effusionem*. Sed præstat cæteris definitionibus, quam ex S. Damasceno lib. 2. Orthodoxæ fidei D. Thomas refert, qua passio dicitur *Motus appetitivæ virtutis sensibilis ex immaginatione boni, vel mali*, cui ex eodem D.Th. addi potest, *cum transmutatione corporali*, quippe cum motus illi sensitivi appetitus semper sint cum aliqua corporis alteratione, a qua nomen *passionis* obtinent.

Pas-

I assio in primis dicitur *motus*, id est, commotio, & veluti quidam impetus, ut hæc vox sit loco generis. Additur *virtutis appetitivæ sensibilis*, ut per id incipiat discerni, tum ab aliis motibus & transmutationibus, quas corpus nostrum subit, tum a voluntatis affectibus, qui & ipsi quadantenus dici possunt *motus*. Dum dicitur *ex imaginatione boni, vel mali*, horum motuum propria causa assignatur: quippe proprium appetitus sensitivi motivum est bonum & malum imaginatione apprehensum, sicut proprium voluntatis motivum est bonum & malum intellectu apprehensum. Particulæ vero *cum transmutatione corporali*, non modo adjunctum aliquod essentiam passionis concomitans significant, sed illius discrimen, tum a motibus voluntatis, quæ cum non resideat in organo corporeo, non se movet per corporalem transmutationem; tum a motibus partis sensitivæ cognoscitivæ, quæ licet sit affixa organo corporeo, per se tamen, saltem physice, non transmutat corpus, sed solum intentionaliter, passio vero etiam physice corpus mutat, præcipue, ut notat D.Th. 1. 2. q. 24. a 1. ad 1. Cor ipsum: nam ut ille ait, *in omni passione additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius, aut remissius movetur secundum systolen, aut diastolen*.

Quantum ad Passionum divisionem, aliæ sunt partis concupiscibilis, aliæ partis irascibilis. Cum enim sint motus sensitivi appetitus, eo modo dividi debent, quo & ipse appetitus. Appetitus autem alia pars dicitur *Concupiscibilis*, quæ scilicet versatur circa bonum & malum sensibile præcise sumptum. Alia vero dicitur *Irascibilis*, quæ scilicet respicit bonum & malum, non præcise, sed sub ratione ardui, ac proinde cum quadam pugna, & conatu attingendi: Differunt vero Passiones partis Concupiscibilis a passionibus partis Irascibilis, ut notat S. Thomas 1. 2. quæst. 23. art. 2. quod omnis passio Concupiscibilis aut tendat in bonum, aut recedat a malo. Unde contrariantur invicem ex parte objecti, quia feruntur in contrarios terminos, At vero passiones partis irascibilis circa eundem terminum motibus oppositis feruntur, ut Spes tendit in bonum arduum. Desperatio vero ab eo recedit. Audacia insurgit in malum. Timor vero ei succumbit. Unde contrariantur invicem, non modo ex parte termini, sed etiam ex accessu, ac recessu ab eodem termino.

Passiones Concupiscibilis sunt sex, Amor & Odium, Desiderium & Fuga, Gaudium & Dolor. Amor est veluti pondus urgens in bonum, unde S. Augustinus: *Amor meus pondus meum*. Desiderium est motus in bonum ex illo pondere procedens. Gaudium est quies in bonum.

E contra Odium est veluti pondus retrahens a malo. Fuga est motus ex illo pondere causatus Tristitia est violenta quies in malum.

Passiones irascibilis sunt quinque Spes & Desperatio, Audacia & Metus, & Ira, quæ caret contrario. Spes animum ad bonum in arduo situm erigit. Desperatio deprimit. Audacia insurgit in malum arduum. Timor, seu Metus succumbit. Ira vero in causam mali animum incendit, & ad vindictam acuit. Omnis passio partis irascibilis oritur ex passione partis concupiscibilis, & in eam terminatur; quippe cum pars irascibilis sit veluti ministra partis concupiscibilis, istiusque sit & tendere in bonum, & quiescere in bono; illius vero impedimenta removere.

Quantum ad bonitatem & malitiam passionum nota est Stoicorum sententia, quæ passiones non modo virtuti inutiles asserebat, sed etiam omnes omnino ut malas damnabat, ut cum e contra Peripatetici laudarent passiones moderatas, & per rationem regulatas, tanquam bona. Sed cum hæ duæ sententiæ adeo inter se pugnare videantur, D. Thomas 1. 2. quæst. 134. ar. 2 annotat, discrimen solum in voce esse, cæterum in re convenire. Stoici enim, cum satis non discernerent voluntatem ab appetitu sensitivo, omnes animi nostri affectus per rationem regulatos vocabant *voluntates*; qui vero rationis præscriptum vel excederent, vel tardius sequerentur, græce quidem *pathos*, latine vero *perturbationes*, *ægritudines*, *morbosque* appellabant. In quo sensu sumpta *passio*, ut scilicet a rationis regula recedit, etiam apud Peripateticos mala est, & vitiosa. At vero, ut rationi obtemperat & cooperatur, nec ab ipsis Stoicis condemnari potest.

Sed difficilior quæstio est, an passio, dum rationi, voluntatique cooperatur, diminuat, vel augeat voluntatis bonitatem. An, v. g. Judex, qui cum passione, ardoreque partis sensitivæ justitiam exercet, melius, vel deterius agat, quam si silente appetitu sensitivo totum opus pacata, nudaque voluntate perageret.

Resp. Hic cum S. Thoma esse distinguendum. Passio enim dupliciter ad rationem & voluntatem comparari potest, uno modo ut antecedens, alio modo, ut subsequens. Aliquando enim præcurrentes passiones sollicitant, & urgent voluntatem, etiam ad rem bonam, puta ad miserendum, puniendum, &c. Aliquando e contra præcurrens ratio & voluntas passionum motus excitat, ut opus non frigide, sed ardenter, ac vivide peragatur: quippe passiones sunt veluti igniculi quidam, attentionem, vehementiam, ardorem, vigoremque operi inspirantes. Sic Judex ad malos terrendos iram excitat, & miles adversus hostem animum exacuit iracundia, quam eleganter veteres

teres Academici *fortitudinis cotem* dixerunt: unde vulgatum illud Homeri;

Virtuti immitte furorem.

Hoc posito facile elucescit difficultas. Nam passio præveniens, trahensque post se voluntatem diminuit bonitatem, tum quia obnubilet judicium rationis, ex quo, ut fonte suo dependet bonitas moralis, quæ ideo, veluti turbato fonte rivulus, minus pura est. Tum quia diminuit libertatem, quippe cum voluntas passionis impetu abrepta, sit minus sui juris, ac actus domina. At vero passio subsequens, non diminuit bonitatem; sed cum dupliciter subsequi possit, uno modo per quandam redundantiam, quatenus voluntas, cum fuerit intensa, secum rapit appetitum inferiorem; alio modo per electionem, quatenus voluntas expresse, ac nominatim eligit aliquam passionem puta *irasci*, ad incutiendum timorem. Dum subsequitur primo modo, non addit quidem proprie, sed ostendit majorem bonitatem; immo quadantenus extendit ipsam. Secundo vero modo addit bonitatem actioni: Ad perfectionem enim boni moralis spectat, non solum ut homo bene agat secundum partem rationalem, sed etiam ut membra sua, omnesque affectus exhibeat arma justitiæ, ut loquitur Apostolus.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Passionibus partis Concupiscibilis.

A Passionibus partis Concupiscibilis incipimus, quod illæ sint & principia, & termini passionum partis Irascibilis. Constat ex dictis, esse sex numero, Amorem & Odium, Desiderium & Fugam, Gaudium & Dolorem. De his ordine hic dicendum.

§. I.

De Amore & Odio.

UTrumque sub uno titulo comprehendimus, quia contraria contrariis innotescunt, ideoque oppositorum eadem est scientia. Ut autem ab Amore incipiamus, Amor [& idem dicendum de Odio] duplex est, sensitivus & intellectivus. Amor intellectivus est ille affectus, quo voluntas sibi complacet in bono per intellectum apprehenso. Amor vero sensitivus, est sensitivi appetitus passio, qua sibi complacet in bono per sensum apprehenso. Addi potest & tertius, scilicet naturalis, qui est inclinatio uniuscujusque naturæ in id, quod sibi conve-

E contra Odium est veluti pondus retrahens a malo. Fuga est motus ex illo pondere causatus Tristitia est violenta quies in malum.

Passiones irascibilis sunt quinque Spes & Desperatio, Audacia & Metus, & Ira, quæ caret contrario. Spes animum ad bonum in arduo situm erigit. Desperatio deprimit. Audacia insurgit in malum arduum. Timor, seu Metus succumbit. Ira vero in causam mali animum incendit, & ad vindictam acuit. Omnis passio partis irascibilis oritur ex passione partis concupiscibilis, & in eam terminatur; quippe cum pars irascibilis sit veluti ministra partis concupiscibilis, istiusque sit & tendere in bonum, & quiescere in bono; illius vero impedimenta removere.

Quantum ad bonitatem & malitiam passionum nota est Stoicorum sententia, quæ passiones non modo virtuti inutiles asserebat, sed etiam omnes omnino ut malas damnabat, ut cum e contra Peripatetici laudarent passiones moderatas, & per rationem regulatas, tanquam bona. Sed cum hæ duæ sententiæ adeo inter se pugnare videantur, D. Thomas 1. 2. quæst. 134. ar. 2 annotat, discrimen solum in voce esse, cæterum in re convenire. Stoici enim, cum satis non discernerent voluntatem ab appetitu sensitivo, omnes animi nostri affectus per rationem regulatos vocabant *voluntates*; qui vero rationis præscriptum vel excederent, vel tardius sequerentur, græce quidem *pathos*, latine vero *perturbationes*, *ægritudines*, *morbosque* appellabant. In quo sensu sumpta *passio*, ut scilicet a rationis regula recedit, etiam apud Peripateticos mala est, & vitiosa. At vero, ut rationi obtemperat & cooperatur, nec ab ipsis Stoicis condemnari potest,

Sed difficilior quæstio est, an passio, dum rationi, voluntatique cooperatur, diminuat, vel augeat voluntatis bonitatem. An, v. g. Judex, qui cum passione, ardoreque partis sensitivæ justitiam exercet, melius, vel deterius agat, quam si silente appetitu sensitivo totum opus pacata, nudaque voluntate perageret.

Resp. Hic cum S. Thoma esse distinguendum. Passio enim dupliciter ad rationem & volūtatem comparari potest, uno modo ut antecedens, alio modo, ut subsequens. Aliquando enim præcurrentes passiones sollicitant, & urgent voluntatem, etiam ad rem bonam, puta ad miserendum, puniendum, &c. Aliquando e contra præcurrens ratio & voluntas passionum motus excitat, ut opus non frigide, sed ardenter, ac vivide peragatur: quippe passiones sunt veluti igniculi quidam, attentionem, vehementiam, ardorem, vigoremque operi inspirantes. Sic Judex ad malos terrendos iram excitat, & miles adversus hostem animum exacuit iracundia, quam eleganter ve-

teres Academici *fortitudinis cotem* dixerunt: unde vulga tum illud Homeri;

Virtuti immitte furorem.

Hoc posito facile elucescit difficultas. Nam passio præveniens, trahensque post se voluntatem diminuit bonitatem, tum quia obnubilet judicium rationis, ex quo, ut fonte suo dependet bonitas moralis, quæ ideo, veluti turbato fonte rivulus, minus pura est. Tum quia diminuit libertatem, quippe cùm voluntas passionis impetu abrepta, fit minus sui juris, ac actus domina. At vero passio subsequens, non diminuit bonitatem; sed cum dupliciter subsequi possit, uno modo per quandam redundantiam, quatenus voluntas, cum fuerit intensa, secum rapit appetitum inferiorem; alio modo per electionem, quatenus voluntas expresse, ac nominatim eligit aliquam passionem puta *irasci*, ad incutiendum timorem. Dum subsequitur primo modo, non addit quidem proprie, sed ostendit majorem bonitatem; immo quadantenus extendit ipsam. Secundo vero modo addit bonitatem actioni: Ad perfectionem enim boni moralis spectat, non solum ut homo bene agat secundum partem rationalem, sed etiam ut membra sua, omnesque affectus exhibeat arma justitiæ, ut loquitur Apostolus.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Passionibus partis Concupiscibilis.

A Passionibus partis Concupiscibilis incipimus, quod illæ sint & principia, & termini passionum partis Irascibilis. Constat ex dictis, esse sex numero, Amorem & Odium, Desiderium & Fugam, Gaudium & Dolorem. De his ordine hic dicendum.

§. I.

De Amore & Odio.

Utrumque sub uno titulo comprehendimus, quia contraria contrariis innotescunt, ideoque oppositorum eadem est scientia. Ut autem ab Amore incipiamus, Amor [& idem dicendum de Odio] duplex est, sensitivus & intellectivus. Amor intellectivus est ille affectus, quo voluntas sibi complacet in bono per intellectum apprehenso. Amor vero sensitivus, est sensitivi appetitus passio, qua sibi complacet in bono per sensum apprehenso. Addi potest & tertius, scilicet naturalis, qui est inclinatio uniuscujusque naturæ in id, quod sibi conve-

niens est. De primo & tertio non agimus, sed solum de sensitivo, cujus naturam, causas, & effectus hic investigabimus.

De Natura Amoris.

AMor varie a variis definitur. A Platonicis dicitur *Desiderium pulchri*, seu *Animi nisus in pulchrum*. Verum hæc definitio in duobus deficit. 1. Confundit duas passiones, amorem scilicet & desiderium. 2. Diminuta est, quippe cum amor sit omnis boni, pulchrum vero non videatur esse nisi quædam boni species. Siquidem omne pulchrum est bonum, sed non omne bonum est pulchrum: non enim dicimus pulchros sapores, sed bonos. Immo pulchrum sæpe non videtur esse terminus amoris, sed potius hamus & esca, quo bonum allicit ad sui amorem. Est enim pulchritudo veluti flos, splendor, diffusioque bonitatis, quæ amatur. Sed de his exactius, agendo de causis amoris. Alii definiunt amorem, *Motum appetitus, quo animus bono adhæret*, adhæsione, inquam, non effectiva, sed affectiva. Verum hæc definitio repugnantibus invicem terminis uti videtur, quippe cum moveri in bonum & adhærere bono videantur invicem opponi; non enim per motum in bonum, sed potius per quietem in bono, fit adhæsio voluntatis ad ipsum bonum. Placet igitur præ cæteris hæc D. Thomæ definitio, Amor est *Complacentia appetibilis, seu boni*.

Hanc ingeniosissimam definitionem explicat D. Thom. 1. 2. quæst. 26. art. 2. supponendo passionem esse effectum agentis in patiente. Quemadmodum ergo agens naturale dupliciter immutat patiens; primo quidem dando formam, quæ est principium motus: secundo mediante forma imprimendo motum, ut generans lapidem dat primo ei gravitatem, secundo mediante gravitate motum ad centrum: *Sic*, ut verbis ejus utar, *appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile, nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in 3. de Anima. Appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo ejus inclinationem*, [id est, imprimendo in ipsum quasi pondus aliquid gravitans, & absque vi inclinans ipsum appetitum in bonum] & *appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili*, [id est, illa coaptatio, qua bonum appetibile immutat appetitum, illum sibi appropriando, vindicando, & ad se inclinando per impressionem cujusdam metaphorici ponderis, ac gravitatis, quæ sit principium tendendi in ipsum] *vocatur* amor,

amor, *qui nihil aliud est, quam complacentia appetibilis. Ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; & ultimo quies, quæ est gaudium.*

Dices. Complacentia non videtur esse, nisi quoddam amoris rudimentum, inchoatio, delineatio, prælibatio, &, ut ita dicam, aurora: Ergo male definitur amor per complacentiam, sicuti si dies per auroram, & fructus per florem definiretur.

Resp. Complacentiam esse ipsissimum amorem; Sed considerari potest in duplici statu. Primo ut recens, infirma, tenera, nondum rapit, sed solum leviter commovet & agitat appetitum: & tunc non dicitur proprie *amor*, sed potius inchoatio amoris, aut simpliciter *complacentia*. Secundo considerari potest ut jam robusta, firma, constans, & appetitus domina, cum scilicet bonum non leviter tantum commovet, sed potenter inclinat ad se appetitum: & tunc dicitur proprie, ac perfecte *amor*.

Porro perfecta illa boni complacentia si sit cum electione, qua judicio discretivo bonum aliquod ex multis deligitur, in quod affectus tendat, dicitur *Dilectio*. Si vero præcise sit ex impressione forti ipsius boni rapientis affectum, retinet simplicis *amoris* nomen. Unde præclare Dionysius 4. cap. de Divin. Nom. *Quibusdam*, inquit, *Sanctorum visum est, divinius esse nomen* amoris, *quam* dilectionis: quia scilicet, ut egregie interpretatur D Thom. 1. 2. qu. 26 ar. 3. ad 4. *Magis homo in Deum potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere, quod pertinet ad rationem dilectionis: & propter hoc divinior est amor, quam dilectio.* Si autem complacentiæ accedat ingens quædam boni amati appretiatio, quatenus id, quod amatur, magni pretii æstimatur, tunc vocatur *charitas*, quæ idcirco locum habet proprie in amore divinorum; non vero, nisi improprie, in amore bonorum corporalium, quæ sunt vilis pretii. Si demum talis complacentia sit personæ, cui tanquam nobis ipsis volumus bonum, vocatur *amor amicitiæ*, præcipue cum reciprocatur: vix enim placere potest in persona se ipsa, eique bonum velle possumus, nisi vicissim illa nobis bonum velit. Complacentia vero boni, quod personæ volumus, sive nostræ, sive alienæ, vocatur *amor concupiscentiæ*; maxime cum tale bonum nobis ipsis volumus.

Amoris causa.

Amoris causa prima & præcipua, immo quæ est aliarum ratio, est Bonum. Amor enim est passio quædam appetitus, & complacentia amantis ad rem amatam. Patet autem, solum bonum esse proprium appetitus motivum, nullamque rem placere, nisi quatenus conveniens est appetitui, proindeque bona. Si autem dicas, etiam Pulchrum esse causam amoris, immo inter ejus causas efficacissima. Resp. cum D. Thoma, pulchrum contineri sub bono, immo idem esse secundum rem cum illo, solumque ab eo ratione differre. Unde sicut Pulchrum est Bonum, immo quædam excellentia, diffusio, flos, splendorque bonitatis, juxta Platonicos, ita est causa efficacissima amoris. Discrimen autem Boni & Pulchri egregie D. Th. explicat 1. 2. qu. 27. ar. 1. ad 3. his verbis: *Cum bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu, seu cognitione quietetur appetitus. Unde illi sensus præcipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus & auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia, & pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine* pulchritudinis; *non enim dicimus* pulchros *sapores & odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur, id, cujus ipsa apprehensio placet*. Ex quo inferendum obiter, res tanto pulchriores esse, quanto magis habent de cognoscibilitate, proindeque in spiritualibus pulchritudinem longe excellentiorem reperiri, quam in corporalibus.

Secunda causa Amoris est Similitudo. Unde proverbium: *Simile simili gaudet*; & Eccles 13 *Omne animal diligit sibi simile*. Verum præclare D. Thomas duplicem distinguit similitudinem. Primam, quæ sita sit in eo, quod utrumque habeat idem actu; sicut duo homines sunt in humanitate similes, & duo alba in albedine. Secundam, quæ in eo sita sit, ut unum in potentia, non pure susceptiva, sed coaptata & inclinata, id habeat, quod aliud habet in actu. Potentia enim habet quandam similitudinem ad actum suum, non solum quatenus est quædam inchoatio ejus, & in ipsum tendit & inclinatur, sed etiam quatenus est ipsi commensurata: omnis autem commensuratio est quoddam similitudinis genus. Prima similitudo fundat amorem amicitiæ: simile enim reputatur ut unum suo simili, proindeque affectus unius se habet

& ten.

& tendit ad aliud, sicut ad seipsum, in quo sita est ratio amicitiæ. Unde naturaliter homo homini amicus est propter naturalem similitudinem, & civis civi propter politicam similitudinem, &c. Secunda vero similitudo est causa amoris concupiscentiæ, quia unicuique existenti in potentia inest appetitus sui actus, in cujus consecutione delectatur, si sit sentiens & cognoscens. Attamen per accidens prima similitudo causat odium, quatenus in consecutione boni unum simile impeditur aliquando a suo simili, quo fit, ut ipsum odio habeat tanquam noxium sibi. Unde Proverbium ex Aristotele depromptus: *Figulus figulo invidet*, quatenus ab eo impeditur in suo lucro; & inter superbos semper sunt jurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam singulariter cupiunt. Ad has amoris causas aliæ reduci videntur, ut familiaritas, sympathia, societas, & communicatio in aliquo bono, &c.

Effectus Amoris.

Effectus amoris, cum innumeri sint, sex præcipue a D. Th. recensentur. 1. Unio, 2. Adhæsio, 3. Ecstasis, 4. Zelus, 5. Læsio amantis, 6. demum universalis quidam influxus in omnia, quæ aguntur ab amante.

Unio adeo proprius amoris effectus est, ut Dionysius eum vocaverit *virtutem unitivam*; & S. Augustinus 8. de Trinit. cap. 10. *Amor*, inquit, *est quasi junctura quadam duo copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, & id, quod amatur.* Verum quia non omnis unio est Amoris effectus, ideo adnotat D. Thomas 1. 2. quæst. 28. ar. 1. ad 2. *Quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quadam enim unio est causa amoris: & hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem, quo quis amat se ipsum; quantum vero ad amorem, quo quis amat alia, est unio similitudinis. Quadam vero unio est essentialiter ipse amor; & hæc est unio secundum coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ, ut ad se ipsum; in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quadam vero unio est effectus amoris, & hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata. Ut enim Philosophus dicit 2. Polit. cap. 2. Aristophanes dixit,* Quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: *sed quia ex hoc accideret, aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt unionem; quæ convenit & decet; ut scilicet simul conversentur, & simul colloquantur, & in aliis ejusmodi conjungantur.*

Adhæsio & inhæsio dupliciter causatur ab Amore Primo quantum ad cognitionem, quatenus amor alte defigit

amatum in apprehensione amantis Unde Virgilius Didonis amorem describens ait:

Multa viri virtus animo, multusque recursat
Gentis honos; hærent infixi pectore vultus;

vicissimque idem amor amantis cogitationem defigit in amatum, sicque efficit, ut perpetua contemplatione ipsi inhæreat. Secundo quantum ad effectum, quatenus & amatum possidet affectum amantis, ipsique per intimam complacentiam imprimitur, ac omnes ejus motus causat, non quasi per extrinsecam vim, sed per interiorem inclinationem, unde & amor dicitur *intimus*, & dicuntur *viscera charitatis*; ac vicissim amans omnes affectus suos defixos habet in amato, ut non immerito dixerit Plato: *Animam magis esse, ubi amat, quam ubi animat.* Immo per amorem amicitiæ ea inhæsio mutua perfectius fit per affectivam quandam identitatem, quatenus amicus amicum reputat unum sibi, & ut alterum se.

Ecstasim causat Amor, & secundum apprehensionem, & secundum affectum. Secundum apprehensionem quidem quatenus facit, ut amans seu oblitus de amato duntaxat cogitet; sicque feratur extra propria, in quo ratio Ecstasis consistit. Secundum affectum vero, quatenus amatum ita curas, affectusque omnes amantis rapit, ut propriis neglectis, de amato solum sollicitudinem habeat, sicque extra se ipsum exeat.

Zelus causatur ab Amore, quatenus Amor cum intensus fuerit, non solum fertur in amatum, sed etiam acriter repellit omne sibi contrarium & repugnans, in quo sita est ratio zeli. Verum in hoc differt amor concupiscentiæ ab amore amicitiæ, quod ille repellat non tam contraria amato, quam possessioni, quam de ipso habere quærit: sicut vir, cujus zelus in amore concupiscentiæ fundatur, non tam repellit ea, quæ displicent uxori, ipsique contrariantur, quam quæ opponuntur singulari ejus possessioni. At vero amor amicitiæ per zelum repellit ea, quæ opponuntur ipsi amico, ac bono illius, insurgendo in ea, quibus ille offenditur. Et ideo de illis bonis, quæ sic possidentur a pluribus, ut a singulis integre habeantur, qualia sunt bona divina, non est zelus concupiscentiæ, sed solum zelus amicitiæ.

Læsionem amantis causat Amor, vel ratione sui materialis, id est, illius corporalis transmutationis, quæ ad rationem omnis passionis pertinet; quippe cum intensior est, spiritus, quibus præ cæteris passionibus amor dominatur, nimis commovet, intendit, ac consumit. Vel etiam ratione sui formalis, quando inordinatus est, & his rebus adhæret, quæ nec decent, nec congruunt amanti. At vero si rectus sit, & vero bono adhæreat, non læ-

dit,

dit; sed magis perficit amantem. Quippe, ut inquit D. Thomas, *amor significat coaptationem quandam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem, quod coaptatur ad aliquid, quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur sed magis, si sit possibile, proficit & melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur & deterioratur.* Præcipue quia cum amor sit fons affectuum & motuum, si sit malus, eos omnes in sua radice, ac fonte corrumpit.

Est demum Amor causa omnium, quæ ab amante aguntur, non modo quatenus, ut inquit Dionysius cap. 4. de Div. Nom. *Propter amorem boni omnia agunt, quæcumque agunt*, aut quatenus bonum amatum habet rationem finis, qui movet agens ad agendum; sed etiam quia est dominus appetitus, cujus est applicare ad agendum; radix omnium affectuum, ac passionum, quibus movetur animal, & potentissimus motor urgentissime stimulans, efficacissime applicans, immo agendi vires, industriam, ac perseverantiam miro quodam modo inspirans.

Præter hos celebriores Amoris effectus, quatuor alios proximos ei attribuit S. Thomas 1. 2. quæst 28. ar. 5. Hi sunt Liquefactio, Fruitio, Languor, & Fervor. Liquefactio opponitur congelationi. Ea enim, quæ sunt congelata, in se ipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, quatenus, ut dictum est, amatum subintrat amantem, ipsumque penetrat & intime pervadit. Unde cordis congelatio, vel durities est dispositio repugnans amori. Sed Liquefactio importat quandam cordis mollificationem, qua se ipsum pervium exhibet amato subintranti. Si vero amatum est præsens, amor causat Fruitionem, quæ est affectivus quidam boni possessi complexus, quo amans ipsum veluti astringit, ac ardenter retinet. Si autem bonum amatum fuerit absens, amor Languorem causat, qui est dolor, tædium & quidam impatientis animi defectus, ac deliquium. Sed ne in hoc misero statu torpeat animus, amor reficit, excitat, acuit, contenditque omnes vires; sicque causat Fervorem, qui est veluti quædam æstuantis animi ebullitio; sicque fiunt Amores quasi paroxysmi, quibus animus a deliquio languoris in ardorem, impetum, vivacitatemque ferværis alternatim inducitur.

Quæ de Odio dicenda essent, ex his, quæ de Amore dicta sunt, satis innotescunt. Unum adm ratione dignum est, odium scilicet, quantumvis sit ab amore diversum ab eo tamen produci, nasci, ac educari. Amor enim quoddam pondus animi est: unde sicut ab eodem pondere

producitur & accessus ad centrum, & recessus a puncto, quod centro opponitur; ita & ab eodem Amore fit, & quod animus inclinetur in bonum, ipsique commensuretur, coaptetur, conformetur, ac in illo complaceat, & quod ea, quæ bono amato repugnant, repugnent quoque amanti, displiceant & ingrata sint, in quo sita est Odii ratio.

§. II.

De Desiderio & Fuga.

DEsiderium & Fuga sunt veluti quædam animi pennæ, quibus & ad bonum absens fertur; & malum, quam longissime potest, devitat & fugit. Quippe cum animalis commoda & bona extra ipsum sint, mala vero in ipsum incurrere possint, conveniens fuit, ut his duobus, veluti pennis, aut pedibus instrueretur, quibus & mala fugere, & bona prosequi valeret. De his ut paucis dicamus.

Desiderium variis nominibus exprimi solet. Dicitur enim in primis *cupiditas*, atque *concupiscentia*, quamquam hæc nomina paulo latius sumi soleant pro aliis appetitus concupiscibilis affectibus, præcipue pro amore; nec ad desiderium significandum derivata, simplex, innocens, aut qualecumque desiderium signent, sed ardentius, effræne, immoderatum, ac rationem non sequens, sed turbans, ac rapiens. Solet etiam aliquando vocari *libido*, sed illa vox ex usu ferme restringitur ad illum impetum significandum, quo voluptates Tactus inordinate appetuntur: sicut ambitio, ac avaritia non simplex, sed vitiosum honoris, ac pecuniæ appetitum exprimunt. Unde hujus affectus, prout ab ordinato & inordinato abstrahit, proprium nomen est *desiderium*.

Definitur autem Desiderium, *Motus, seu affectus appetitus sensitivi tendens in bonum absens*, seu *quo prosequimur possessionem boni*. Quatenus dicitur *affectus*, convenit cum aliis passionibus; cæteræ vero particulæ distinguunt desiderium ab aliis affectibus partis concupiscibilis. Nam amor est affectus, quo complacemus nobis in bono, sive præsente, sive absente. Delectatio vero versatur circa bonum præsens & possessum. At vero desiderium est proprie boni absentis. Immo per easdem particulas differt desiderium a passionibus partis irascibilis, præcipue a spe, cui magis affine videtur; spes enim non est, qualiscumque absentis boni prosecutio, sed ardui, ac difficultatibus circumsepti; nec quomodocumque in illud tendit sed cum quadam erectione, conatu, ac lucta contra difficultates animum deprimentes. At vero desiderium est simplex

plex animi motus & affectus in bonum absens, quatenus præcise bonum.

Verum natura Desiderii præclarius adhuc elucescet, si observemus ex dictis, hunc affectum medium esse inter amorem & gaudium, illumque habere, ut principium, illud vero ut terminum. Quippe amor pondus quoddam animi est, ipsum inclinans fortiter & suaviter in bonum. Unde, ut in rebus naturalibus, si avulsæ, ac remotæ sint a centro suo, ex pondere nascitur conatus, ac motus ad repetendum centrum, quo adepto, cessat talis motus, eique quies succedit: ita in animo si bonum amatum sit absens, ex amore nascitur ille motus, ac impetus, quo rapimur in illud, quippe *desiderii* nomine intelligitur; obtento vero bono, illi motui succedit quies in bono, quæ est delectatio.

Desideria, cum sint innumera, generalius dividuntur in Naturalia, & non Naturalia. Desiderium naturale est, quod oritur ex indigentia naturæ, ac tendit in bonum, quo talis indigentia removetur: ejusmodi sunt cupiditates cibi & potus, & aliorum naturæ necessariorum. Desiderium non naturale est, quod oritur, non ex naturæ necessitate, sed ex appetentis judicio, & fertur in id, quod appetens sibi judicat conveniens, præter id, quod natura requirit: cujusmodi sunt lautiores cibi, pretiosa vestimenta, pecuniæ, honores, res pulchræ, &c. Desiderium naturale facile expleri potest, & tendit non modo in aliquid finitum, sed etiam modicum; natura enim paucis contenta est. At vero desiderium non naturale inexplebile ac, infinitum, ideoque a quibusdam non immerito vocatur *inane*, non solum quia tendit in res minime necessarias, sed quia nullo bono plene satiari, ac impleri potest. Unde præclare Lucretius Cor æstuans ejusmodi desideriis vocat *Pertusum*, quod nullo bono impleatur. Hujus ratio est, quia procedit ex rationis apprehensione: ratio autem in infinitum procedit, quatenus ex una cognitione sibi viam parat ad aliam, sicque perpetuam quandam desideriorum seriem infibulat. Aliam hujus rationem affert S. Thomas ex eo petitam, quod naturale desiderium fertur solum ad ea, quæ habent rationem medii ad solatium naturæ. Cum ergo media in tantum appetantur, in quantum conducunt fini, naturale desiderium non appetit res in infinitum, sed solum quantum exigit naturalis necessitas. At vero ratio sibi præstituere potest finem in his, quæ cupit, puta in divitias: cum ergo finis appetatur, non secundum aliquam mensuram, sed quantum possibile est, desiderium consequens apprehensionem rationis cupit res absque mensura, puta habere divitias, quantum possibile est. En idci,

scite expressum ab Horatio lib. 1. Satyr. 1.

At bona pars hominum decepta Cupidine falso,
Nil satis est, inquit: quia tanti, quantum habeas, sis.

Notatque ibidem, avaros, quod pro fine pecuniam habeant, & non ut medium, illi parcere tanquam rei sacræ.

. . . . Congestis undique sacris
Indormis inhians, & tanquam parcere sacris
Cogeris, aut pictis tanquam gaudere tabellis.

Causa Desiderii est amor cum indigentia. Amor quidem, ex quo [ut superius dictum est] dimanat, ut a suo principio, non secus ac motus deorsum ex gravitate. Indigentia vero, quia non omnis amor desiderium parit, sed indigus, ac privatus bono amato. Verum cum duplex desiderium distinxerimus, Naturale, & Innaturale; primum nascitur ex vera, naturalique indigentia, quatenus natura dimota a suo bono, id est, a debita dispositione [ut dum stomachus aridior, calidiorque factus fuerit, quam par sit ad bene, naturaliterque se habendum] creat illarum rerum cupiditatem, quibus ad pristini status restitutionem opus est, idque vel per modum innati motus in his, quæ sensu carent; vel per modum animalis affectus, in rebus sensu præditis. Desiderium vero non naturale nascitur ex indigentia per judicium rationis apprehensa, quatenus scilicet cum in homine facultates sensitivæ per conjunctionem ad rationem quandam elevationem sortiantur, appetitus sensitivus ex hoc habet, ut feratur ad res, non modo quatenus naturæ conveniunt, sed etiam quatenus per rationem disponuntur. Cum ergo ratio ex his sensibilibus quædam ut bona apprehendat, quæ tamen naturæ necessitatem non concernunt, puta vestes pretiosas, picturas, gemmas, opes, &c. eorum indigentia apprehensa desiderium creat, illudque tanto vehementius naturali, quanto ex altiori fonte derivatur.

Effectus Desiderii, cum inter illos Unio & Ecstasis haberi possint, quatenus desiderium, ut amoris minister, tendit ad unionem amantis cum bono amato, amantemque veluti extra se abripit, ut in rem amatam ferat. Præterea recenseri possunt quidam ei peculiares, cujusmodi sunt in primis Tædium, quod est dolor ex dilatione boni desiderati, cum adjuncto eorum, quæ habentur, fastidio. Item Importunitas, quæ est nimia, molestaque sollicitatio rei desideratæ. Suspiria, quæ huic affectui adeo propria sunt, ut pene cum eo synonyma sint, suntque recenti spiritus quasi eructationes, fiuntque quatenus in desiderio appetitus spiritum intus trahit, ut illum deinde quasi ejaculetur in rem amatam, non secus ac sagittarius cordam arcu, simul cum telo ad se trahit, ut for-

tius deinde illud in scopum expellat. Accenseri etiam potest interjeffectus, aut certe proprietates desiderii, conatus ille, quo in res prohibitas prorumpit, juxta vulgatum illud Ovidii:

Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata.

Immo quod sæpe vires ex difficultate, ac dilatione acquirit, sæpeque ex nimia rei facilitate moriatur. Hujus autem ratio reddi potest, non solum, quia in prohibitis libertas, in arduis victoria desideratur, quæ duo excellentissima reddunt res, quibus conjunguntur, longe optabiliores, sicque desiderium augent & vehementius intendunt; sed etiam ex ipsa desiderii natura. Ille siquidem affectus nihil aliud est, quam quidam conatus in bonum, seu quasi telum, quod in bonum tanquam in scopum vibratur: unde quemadmodum res difficiles majorem conatum exposcunt, & sagittarius in scopum remotum majori vi, quam in propinquum, telum mittit; sic animus majori conatu, & connisu in ea bona tendit, quæ vel prohibitio, vel difficultas, vel dilatio quasi a nobis elongat.

De Fuga, cum ea satis innotescat ex dictis circa Desiderium, non est cur operosius differamus. Unum cum D. Thoma libet annotare, hunc nempe affectum proprio carere nomine: unde metaphorico, ac paulo communiori exprimitur, nempe *fuga*, seu *aversatio*.

§. III.

De Delectatione, seu Gaudio, & Tristitia, seu Dolore.

HÆ duæ passiones sunt omnium aliarum termini quemadmodum amor & odium principia. Omnis enim animi nostri affectus ex amore boni, aut odio mali nascitur, & in delectationem, aut dolorem desinit, ac consummatur. Unde inter passiones præcipui momenti sunt, proindeque paulo accuratius explicandæ.

Delectatio variis nominibus exprimi solet. Dicitur enim *Gaudium*, *lætitia*, *exsultatio*, *jucunditas*, *voluptas*, *hilaritas*, &c. Quæ nomina ita exponi possunt ex D.Th. ut *delectatio* sit proprium, genericumque illius affectus nomen; *gaudium* vero illum significet, quatenus ad rationalem partem attinet, cætera vero a quibusdam illius effectibus imponantur: *Nam*, ut inquit S. Doctor. 1. 2. quæst. 31. a. 3. ad 3. *Lætitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur* lætitia. *Exsultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, in quantum scilicet interius gaudium prosilit ad ex-*

teriora. Jucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis, vel effectibus, præcipue jocis. At vero *voluptas* a volendo deduci videtur, quatenus delectatio est maxime inclinationi conformis, quamquam frequenter hoc nomen restringatur ad delectationes corporales.

Delectationis Natura & Divisio.

Definiri potest hic affectus prout voluntati, ac sensibili appetitui communis est: *Quies appetitus in bono,* seu *Affectus causatus ex apprehensione boni possessi.* Prout vero specialiter restringitur ad sensitivum appetitum: *Passio facta in appetitu ex præsentia boni sensibilis,* seu *Quies in bono sensibili.* Hæ definitiones ex dictis innotescunt. Quippe quemadmodum, ut diximus, ex amore boni nascitur quidam motus in ipsum, si sit absens, qui dicitur *desiderium*; ita ex eodem amore nascitur quies, seu tranquilla quædam appetitus bene se habentis pax, quando bonum apprehenditur, ut præsens. Porro quies & pax illa in bono non est accipienda mere privative, pro cessatione omnis motus, sed positive, pro quodam affectu, seu immutatione facta in appetitu, quatenus cum antea elongatus a bono, ac tanquam extra centrum suum positus, violentiam quandam pateretur, ex possessione boni, ac conjunctione cum ipso, bene se habet, ac quasi statui sibi proprio & optimo redditur. Unde Aristoteles 1. Rhetor. cap. 11. definit voluptatem, *Motionem animi & constitutionem subitam, ac sensibilem in statu naturæ suæ convenienti*, sumendo scilicet *motionem* non pro tendentia ad ulteriorem terminum, sub qua ratione quieti opponitur, sed pro quadam mutatione facta ex adeptione termini, mutatione, inquam, non successiva, ut est ambulare, loqui, &c. sed subita, qualis est visio, intellectio, &c. Unde etiam D. Thomas advertit, delectationem non fieri in tempore per se, sed solum per accidens, eo quod boni possessio, a qua causatur, consistit in successione, ac veluti per particulas dispensatur.

Delectationum quædam sunt intelligibiles, ac spirituales, quæ scilicet mente, ac voluntate percipiuntur; ut ea, quæ consistit in contemplatione veritatis: quædam vero sensibiles, quæ sensibus apprehenduntur, & ad appetitum sensitivum pertinent, ut ea, quæ in cibo, potu, pulchrarum rerum aspectu percipitur. Primæ sunt secundum se perfectiores, puriores, ac majores; tum quia percipiuntur a potentia nobiliori, mente scilicet; quæ sensitivis potentiis longe præstat; cujus signum est, quod, ut notat S. Augustinus, nemo est, qui non vellet magis carere visu corporali, quam intellectu, eo modo,

quo

quo bestiæ & stulti carent. Tum quia sunt de nobiliori bono; spirituale enim bonum eminentius est bono sensibili, cujus signum est, quod propter bonum spirituale homines abstineant a maximis corporis voluptatibus, puta propter honorem & virtutem. Tum demum quia bona spiritualia perfectius, intimius, ac firmius possidentur, quam sensibilia: unde cum possessio boni sit causa delectationis, majorem quoque creant delectationem. Attamen delectationes corporeæ respectu hominis sunt vehementiores propter tria, ut notat D. Thomas 1. 2. quæst. 31. ar. 5. *Primo, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quam intelligibilia. Secundo, quia cum sint passiones sensibilis appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali, quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur, ut medicinæ quædam contra corporales defectus, vel molestias, ex quibus tristitia sequuntur.* Unde dupliciter delectant, & propter bonum, quod afferunt, & maxime propter malum, quod auferunt. Immo quia, ut ait S. Augustinus lib. 83. qq. quæst. 36. nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem, idcirco voluptates sensibiles ardentius cupiunt, eo quod tristitiam, qua fere homo semper aliqua ex parte premitur, deliniunt. Immo quædam avide quæruntur & delectant, in quibus nihil aliud boni apparet, nisi quod auferunt tristitiam, quæ est ex labore, ut otium, ludus, & alia, quæ ad requiem pertinent.

Sensibilis vero delectatio, non secus ac desiderium, rursus dividi potest in naturalem, & non naturalem; seu, ut vocat Aristoteles 1. Rethor. cap. 11. in eam, *quæ rationis expers est*; & eam, *quæ est cum ratione*. Delectatio naturalis & rationis expers est, quæ causatur ex perceptione boni pure naturalis, quodque per sensum apprehenditur ut bonum, præcise quia naturæ convenit, ejusmodi est, quæ in cibo potuque percipitur, & hæc brutis competit, etiam quadantenus purior, quam homini. Delectatio vero non naturalis, sed altior naturali, quæque est cum ratione, est illa, quæ causatur ex perceptione boni sensibilis, quod ut tale apprehenditur, non præcise quia naturæ convenit, sed, ut loquitur Aristoteles, *ex persuasione rationis*, id est, quia rationi, sensuique, quatenus ratione in homine aliquatenus participat, conveniens est. Ejusmodi est delectatio illa, quam etiam in appetitu sensitivo percipimus ex consecutione honoris, famæ, victoriæ, opum, & aliarum ejusmodi rerum, quas solus homo inter animantia quærit & amat.

Delectationis Causa.

PRima & universalior Delectationis causa est Operatio, tum quia omnis delectatio ex aliqua operatione nascitur, saltem ex consecutione ipsius boni, & cognitione illius, ut præsentis. Tum quia ipsa operatio quoddam bonum est, &, ut decentius, attentiusque fiat, voluptatis illecebris a natura conditur, ut præcipue videre est in his operationibus, quæ ad individui conservationem, & ad speciei propagationem pertinent, quas ut animal libentius exsequeretur, condimento voluptatis naturæ Author commendavit. Attamen, quia operatio in tantum delectat, in quantum potentiæ agentis commensuratur, si excedat, fit laboriosa & molesta, proindeque amplius non delectat, sed cruciat.

Secunda causa delectationis est Alteratio. Nam juxta Proverbium, *Patet varietas*: quod admirans Augustinus 8. Confess. cap. 3. *Quid est, hoc, Dominus Deus meus*, inquit, *cum tu in aeternum tibi ipsi sis gaudium, & quædam de te circa te semper gaudeant, hac rerum pars alterno defectu & profectu, offensionibus & conciliationibus gaudet*. Hujus vero rationem egregie reddit D. Thomas. Tum quia natura nostra transmutabilis est, ideoq; transmutatione, ut re sibi connaturali gaudet. Tum quia, cum delectatio fiat ex actione mediocri, & non superexcedente rei delectabilis, quando continuata præsentia ejus incipit excedere mensuram naturalis habitudinis, efficitur onerosa, ac molesta, proinde remotio ejus ex successione contrarii fit delectabilis. Tum demum, quia homo desiderat totum cognoscere: cum ergo quædam non possint apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, & aliud succedat, & sic totum sentiatur. Immo nimia prioris mora incipit esse tædiosa, quatenus posterioris cognitionem differt: unde Augustinus lib. 4. Confess. c. 11. *Non vis*, inquit, *stare syllabam, sed transvolare, ut aliæ veniant & totum audias*.

Tertia & quarta causa delectationis sunt Spes futuri boni & Memoria præteriti. Cum enim ex præsentia boni nascatur delectatio, hæc duo bonum in re absens quadantenus animo præsens efficiunt. Nam per Memoriam ea, quæ jam in re sunt elapsa, recolimus, ac nobis repræsentamus; per Spem vero quandam futuri boni prælibatam possessionem degustamus, quatenus adeptionē ejus nostræ potestati inesse sentimus. Sed cur etiam præterita mala, dum recoluntur, delectant? Juxta illud Homericum:

Nam delectatur, memor est quicumq; e laborum,
Cum res est multas passus, multaq; e peregit.

Ref-

Respondet Aristoteles 1. Rhetor. cap. 11. id fieri, quod exantlati labores relinquunt post se aliquid honestum & bonum, quod cum fiat præsens animo recolendo mala præterita, delectat. Addi potest, quod labores insignes pertulisse, periculaque evasisse, est aliquod victoriæ genus, felicitatis pars, & re admiratione dignum efficiens. Cum igitur victoria, felicitas, illæque res, quæ nos admiratione dignos efficiunt, maxime animum delectent, consequens est, ut dum præteritos labores, & superata pericula cogitamus, ex hoc maxime delectemur.

Verum id mirum magis, non solum memoria dolorum, sed etiam ipse dolor, luctus, lacrymæque, quibus ob absentiam rei amatæ perfundimur, sunt quædam delectationis causæ. Et quidem de luctu & lacrymis dici posset, caussare delectationem, quod mitigent, ac deliniant amaritudinem doloris, eam exterius effundendo, & quasi propulsando. Hinc Ovidius:

. . . . Est quædam flere Voluptas:
Expletur lacrymis, egeriturque dolor.

Verum alia ratio ex D. Thoma & Aristotele reddi potest, quia hæc omnia faciunt vivaciorem memoriam, ac cogitationem rei dilectæ: unde, ut inquit Aristoteles 1. Rhetor. cap. 11. *Licet molestia sit in eo, quod talis res non adsit, attamen voluptas in eo est, quod quis recordetur, & videat quodammodo illam, & quid ipse ageret, qualisque esset.*

Quinta causa delectationis est Similitudo. Nam, *Simile simili gaudet*, & juxta frequentata Græcis proverbia, *Cognoscit fera feram*; & *Semper graculus cum graculo*. Similitudo enim est quædam unitas; sicque bonum bono unitum ipsum auget, unde consequitur delectatio. Verum quia per accidens ex similis accessu bonum proprium corrumpi potest, ut dum figulus figulum in suo lucro turbat; ideo ex hoc fit, ut aliquando simile suum simile abominetur.

Porro, ne singulatim omnia prosequar, inter delectationis causas recenseri possunt tum Admiratio, quatenus novi aliquam cognitionem secum affert, ampliоremque pollicetur: unde rara & mira sunt jucunda, sicut & omnes repræsentationes rerum, etiam in se minime delectabilium: *Gaudet enim anima*, inquit D. Thomas, *in collatione unius ad alterum; quia conferre unum alteri est proprius & connaturalis actus rationis*. Tum Beneficentia, qua fit homini quædam imaginatio abundantis boni in ipso exsistentis. Tum etiam Ira, quæ, ut ait Homerus: *melle effuso longe dulcior est*, quatenus spem facit vindictæ, quæ jucunda est: *In quantum*, inquit D. Thomas, *videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse*

ex

ex præcedenti læsione. Cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus, & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Similiter *amari, laudari, suscipi*, delectationem creant, quatenus sunt signa boni existentis in nobis, maxime dum fiunt a sapientibus. Immo *vincere, redarguere, aliosque increpare* jucunda sunt, non quatenus aliis malum inferunt, sed quatenus pertinent ad bonum proprium, quod homo plus amat, quam malum alterius adversetur. Vincere enim est delectabile, quia per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ; hinc & omnes ludi, in quibus est concertatio, & in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles. Redarguere autem & increpare est delectationis causa, tum quia homo per hoc alteri benefacit, quod jucundum est; tum præcipue, quia hoc facit homini imaginationem propriæ sapientiæ & excellentiæ: increpare enim & corrigere est sapientum & majorum.

Effectus Delectationis.

Effectus delectationis sunt in primis Dilatatio duplex. Altera proprie sumpta, quatenus in gaudio cor sese explicare ac diffundere videtur, spiritusque difflati sese uberius effundunt, quasi in occursum boni pergentes, tanta aliquando licentia, ut cor ipsum deserant, sicque deliquium & mors sequatur: ob hanc causam multi ex nimio, inopinatoque gaudio expirasse leguntur; nisi malis, ejusmodi gen..s mortis causari, non præ ise quod spiritus cor deserant, sed quod nimis pulmones dilatent, nimiaque sanguinis affusione cor obruatur: sicque tam respiratrice, quam pulsatrice virtute afflictata, quasi duobus vitæ cardinibus concussis, deliquium, immo interitus inferatur. Altera vero dilatatio est metaphorica, quatenus in lætitia, apprehensio ex perceptione boni convenientis per actionem quandam assequitur, quæ est spiritualis quædam magnitudo; & affectus, ut plenius bonum capiat, se se explicare videtur.

Secundus delectationis effectus est creare sitim ac desiderium sui, non modo quando absens memoria recolitur, sed etiam quando incipit haberi, & nondum perfecte habetur: tunc enim delibatio ejus acuit desiderium plenius eam degustandi. Verum postquam usque ad satietatem percipitur, causat sui fastidium ac nauseam, ut patet in delectatione ciborum aliorumque sensibilium, in quibus duntaxat locum habet id fastidii genus: nam spirituales delectationes quo plenius habentur, eo ardentius appetuntur.

Ter-

Tertius effectus delectationis sensibilis est, impedire usum rationis, vel ipsum penitus absorbendo, si delectatio maxima sit, & omnem animi intentionem ad se rapiat: vel saltem, si moderatior sit, multum distrahendo; [Delectatio enim, ut egregie notat Marsilius Ficinus est *esca & veluti hamus spirituum*, qui neglectis aliis functionibus ad eam percipiendam affatim accurrunt] vel demum vigorem judicii practici emolliendo: unde Aristoteles 6. Ethic. c. 5. *Delectatio*, inquit, *corrumpit existimationem prudentiæ*.

Quartus demum delectationis effectus est, perficere propriam operationem, qua percipitur. Tum quatenus & ipsa est quoddam bonum, proindeque addita bono operationis ipsum auget, decorat, condit, ac perficit. Tum præcipue quatenus allicit attentionem, intentionem, contentionemque virtutis agentis; est enim condimentum quoddam reddens operationem suaviorem, cariorem, appetibiliorem; & veluti quædam esca spirituum. Unde prudens natura necessariis operationibus liberali manu voluptatem admiscuit, ut libentius, attentius, decentius, ardentius, efficaciusque peragerentur.

De Tristitia, ejusque Remediis.

TRistitiam, de qua peregregie D. Thomas 1. 2. disseruit per quinque quæstiones, ut breviter attingamus; ejus Natura, Causæ, & Effectus satis intelligi possunt ex dictis circa delectationem. Definiri enim potest *Quies appetitus, malo*; quies, inquam, non tranquilla & appetui conveniens; sed repugnans & disconveniens. Vel etiam: *Affectus cautus ex apprehensione mali præsentis*. Infertur autem a contrariis eorum, quæ inter causas delectationis recensuimus, & generaliter ab omni malo conjuncto & apprehenso ut tali. Effectus vero ejus sunt. Tum angustiare, constringere, ac aggravare animum, sicut ipsum delectatio dilatat & erigit. Tum operationem debilitare, sicut & delectatio roborat. Tum præ cæteris passionibus corpori, vitæque nocere, eo quod, ut præclare notat D. Thomas, impediat, ne cor motionem ac vitam libere in alia membra effundat, sicque quasi vitalem fontem occludat, ipsum constringendo, ac præ cæteris passionibus opprimendo. Si tamen moderata sit, vitæ prodest: nam spiritus intus cotinent, ac veluti figit. Hinc Apostolus 2. ad Corinth. 7. *Quæ secundum Deum tristitia est, salutem; seculi autem tristitia mortem operatur*.

Tristitiæ immoderatæ, cum sit quædam animi ægritudo, quædam ejus remedia & lenimenta commemorat D. Thomas, inter quæ primum est quælibet delectatio, quæ sua-

vita,

vitate sua, veluti balsamo quodam, vulnus a dolore inflictum consolidat, aut certe demulcet, reficitque fatigatum animum, ut quies membra labore soluta.

Secundum remedium & connaturalius sunt fletus, gemitus, suspira, lamenta, cæteraque exteriora tristitiæ signa. His enim exoneratur animus, ac veluti evacuatur, & extra effunditur quædam acerbitatis tritistiæ pars, intentioque animæ ab interiori doloris sensu ad exteriora illa signa divertitur; interimque aliqua satisfactio capitur in hoc opere connaturalissimo: quid enim tam naturale dolenti, quam flere? Omne autem connaturale opus delectat.

Tertium est amicorum compassio, quæ dolorem delinit, tum quatenus est egregium signum amoris eorum: signa vero amoris, cum semper delectent, tum maxime dum affligimur, quia tunc magis aliena ope indigemus. Tum etiam quia oppressus doloris pondere animus alleviatur, dum alii per compassionem ei conjunguntur ad onus doloris cum illo portandum.

Quartum remedium sapientibus proprium est contemplatio veritatis, qua mitigatur dolor, non solum quatenus per eam mentis acies a doloris sensu avertitur; animus, ne malis succumbat, erigitur; robur quoddam ac generosum sensibilium seu affligentium, seu delectantium contemptum concipit; sed etiam quatenus ipsa cum sit maxime jucunda, exasperatum animum demulcet, & suavitate sua acerbitatem omnem perfundit.

Quintum demum doloris lenimentum sunt quædam remedia corporalia, quibusdam debitus corporis status dolore turbatus restituitur, animus simul cum corpore reficitur. Inter ea vero sunt tum somnus, qui, ut inquit Ambrosius, *mentes fessas allevat, luctusque solvit anxios*, quatenus scilicet & dolorum, curarumque oblivionem inducit, & benigno quodam rore arentes spiritus recreat: unde vocatur a Tertulliano *Recreator corporum, redintegrator virium, medicus laborum*. Tum etiam balnea, de quibus S. Augustinus 9. Conf. cap. 12. ait: *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietates tollat ex animo*.

ARTICULUS TERTIUS.

De Passionibus Partis Irascibilis.

UT reliquas Passiones, quæ scilicet ad partem Irascibilem spectant, breviter expediamus; in primis patet ex dictis, quod cum aliæ ad Concupiscibilem pertinentes versentur circa bonum & malum simpliciter sumpta; istæ addunt rationem ardui, ac difficilis, suntque pro-

proinde veluti quidam animi conatus, quibus & ad bonum se erigit & contra mala insurgit. Sunt autem numero quinque, Spes & Desperatio, Timor & Audacia, & Ira, de quibus ut verbo dicamus.

Spes definitur, *Passio, qua appetitus tendit in bonum futurum arduum, adeptu tamen possibile*. *Ut passio* convenit cum aliis: cæteræ particulæ eam ab illis distinguunt, a timore quidem quatenus objectum spei dicitur *bonum*; timor enim est de malo: a gaudio, quatenus dicitur *futurum*: gaudium enim est de præsenti: a desiderio, quatenus dicitur *arduum*, desiderium enim est de bono futuro præcise ut conveniens est, non vero ut induit rationem ardui: a desperatione, quatenus dicitur *adeptu possibile*; desperatio enim est de impossibili. Ex quo patet, quod spes supponit desiderium, & in illo fundatur, additque quandam appetitus firmitatem contra difficultates: quippe desiderium est simplex anhelatio in bonum absens. Verum quia dilatio, difficultatesque, quibus obsidetur bonum desideratum, veluti deprimunt, dejiciuntque appetitus aciem, ideo indigeret quodam conatu, quadamque firmitate, ut sese erigat, & roboret in prosecutione boni. Hic conatus animi sese obfirmantis est spes, quæ nascitur ex boni possibilitate.

Causæ spei sunt in primis Experientia, secundum quod per eam erudimur tum de possibilitate boni, tum de modo tendendi in ipsum. Nam si per eam cognoverimus, rem solere in deterius cadere, tunc impedit magis, quam juvat spem. Secundo vires, quibus difficultates fiunt superabiles; ad quam causam pertinent divitiæ, fortitudo, amici, &c. Tertio calor cordis, quo spiritus roborantur, ne ita facile cedant difficultatum imaginationi, qua retunduntur. Quarto demum inconsideratio, qua fit, ut difficultates non reputentur, aut non advertantur. Propter has causas, & juvenes, & ebrii, & stulti sunt bonæ spei: Juvenes quidem, tum quia in eis est parum de præterito, multum vero de futuro, & ideo spe magis, quam memoria vivunt. Tum quia optimam opinionem habent de suis viribus, difficultates vero parvipendunt, quia eas satis non penetrant, nec experti sunt. Tum demum quia abundant calore cor dilatante, & spirituum motum obfirmante. Ebrii vero, quas & in ipsis calor æstuat, & bene sentiunt de suis viribus, nec difficultates perpendunt. Stulti demum propter inconsiderationem periculorum. At vero Senes raræ spei, eo quod, cum in præteritis experti sint res plerumque in deterius cadere in futuris idem suspicantur: & præterea difficultates magis ponderant ac penetrant: & demum languescens in illis calor non satis roborat spirituum motum, quod pre-

propterea facile retunduntur ex opinione difficultatum.
Effectus Spei sunt tum delectare, quatenus per eam desiderati boni quandam prælibationem degustamus. Tum operationem perficere: nam quatenus respicit bonum arduum, excitat attentionem: quatenus vero respicit bonum possibile, non retundit conatum. Tum in amorem personæ inducere, a qua bonum speramus: ex hoc enim, quod per aliquem speramus bona nobis pervenire posse, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, & sic eum amare incipimus.

Desperatio satis innotescit ex dictis de Spe, cui contrariantur, non quidem penes objecti contrarietatem secundum bonum & malum, [utraque enim est de bono] sed penes accessum & recessum, quatenus spes est accessus ad bonum, desperatio vero recessus ab illo. Contingit enim aliquando, bonum desideratum tot difficultatibus circumvallari, ut illis obrutus animus succumbat, & ab ejus prosecutione recedat. Hic affectus dicitur desperatio, quæ proinde definiri potest *Passio qua appetitus recedit a bono arduo adeptu impossibili*. Hæc vero impossibilitas non debet esse metaphysica, sed moralis, quatenus nimis difficilia, quæque conatum nostrum superant, reputantur ut impossibilia.

Audacia definitur *Passio, qua appetitus insurgit in malum terribile ad ipsum fugandum & superandum*. Ut *passio*, convenit cum aliis: cæteræ particulæ proprium audaciæ characterem assignant, quæ ut intelligantur, advertendum cum D. Thoma, quod licet appetitus per se tendat in bonum, & recedat a malo; per accidens tamen & recedit a bono, cum scilicet tot difficultatibus vallatur, ut non possit obtineri, sicque fit desperatio, & e contra tendit in malum, non obtinendum, sed vincendum, quando spes ipsius superandi affulget; & hic motus dicitur *audacia*. Expresse vero diximus *in malum terribile*, quia mala levia contemptū potius, quam audaciam inducunt: unde audacia non est nisi circa magna & terribilia mala.

Causæ Audaciæ sunt in primis spes; non enim quis movetur ad insurgendum contra mala, nisi ex spe vincendi ipsa: unde Aristoteles 3. Ethic. c. 8. ait: *Qui illi, qui sunt bonæ spei, sunt audaces*: ut juvenes, ebrii stulti. Omnia quoque, quæ spem fovent & augent, pari ratione audaciam causant, ut divitiæ, amici, robur, experientia in periculis, &c. Sed præ omnibus legitimam audaciam facit confidentia divini auxilii: unde Aristoteles 2. Rhet. cap. 5. agnoscit, *eos, qui bene se habent ad divina audaciores esse*; additque, *qui injuriam passi sunt, reddi audaciores, quod Deus injustum passis auxilium ferat*. Est præterea altera audaciæ causa ex parte materialis, calor

scilicet cordis, qui roborat impetum spirituum, ne ita facile ab apprehensione periculi retundantur: unde animalia, quæ habent cor parvum, sunt audaciora; quæ vero magnum, sunt timidiora, ut dicit Aristoteles lib. 3. de Partibus Animal. c. 4. *Quia scilicet*, inquit D. Th. 1. 2. quæst. 45. a. 3. *calor naturalis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam*. Præterea quia timor opponitur audaciæ, ideo quæ timorem tollunt, audaciam causant: unde homo fit audacior ex eo, quod non habet inimicos, ac nemini nocuit; illis enim, qui aliis nocuere, maxime imminere videntur pericula.

Inter hujus passionis effectus recenset D. Thomas, tum revocare spiritum & calorem ad cor initio periculi, quasi ad irruptionem vechementiorem faciendam: unde audaces aliquando aggredientes periculum tremunt, ut de Alexandro Magno fertur, qui ante prælium tremore concuti solebat. Tum motus fortiores initio periculi facere, quam in fine: unde Aristoteles 3. Ethic. c. 7. *Audaces*, inquit, *praevolantes sunt, & volentes ante pericula, in ipsis autem discedunt*. Ratio est, quod illa passio regitur sensitiva cognitione, quæ cum non sit collativa, non discutit singulas periculi circumstantias: unde illi ex improviso occurentibus succumbit. Cum e contra vir fortis sit in ipso constantior, quam ante, eo quod singula præviderit, immo majora aliquando: unde ex occursu minorum non terretur, sed fit confidentior.

Timor opponitur Audaciæ, ex cujus explicatione proinde innotescere potest: unde sicut Audacia erigit animum contra mala, ex spe superandi, ita Timor dejicit eum, ob difficultatem evadendi; ideoque definiri potest *Passio, qua appetitus succumbit ingruenti malo terribili, ac vix evitabili*; seu, *Dejectio animi orta a gravitate periculi*. Ut enim observat D.Thomas dum malum imminens est in apprehensione, fit quædam veluti lucta inter appetitum & malum: nam appetitus vincere, ac fugare nititur malum; & rursus malum natum est fugare, ac vincere appetitum. Si ergo in hoc veluti conflictu animal sentiat vires suas esse superiores malo, insurgit in illo impetus ad aggrediendum, expugnandumque malum, qui est Audacia. Si autem sentiat vires suas esse minores, malum vero & periculum gravius, dejicitur, succumbitque victus appetitus, & sic fit Timor.

Ex his patet, quod causæ Timoris sunt, tum defectus ex parte appetitus & appetentis, qui non sentit in se satis virium ad expugnandum malum. Tum gravitas ex parte mali quod ita ingruit, urgetque, ut vix evasionis co-

copia eluceat. Dico v x, nam si nullum prorsus effugium est, timor in desperationem degeneraret: unde ad timorem requiritur aliqua spes evadendi, non quidem orta ex excessu virium nostrarum ad vincendum malum, hæc enim ingenerat audaciam; sed ex quadam incertitudine mali eventus, quod non necessario, sed contingenter imminet. His causis accedit corporalis dispositio, tum ex parte imaginationis, quæ fuliginosa quadam nigredine horrorem rebus affingit: unde melancholici sunt timidi [nisi quibus melancholia facile inardescit; hi enim audaciores exsistunt] & tenebræ timorem, horroremque incutiunt. Tum ex parte cordis, in quo calor modicus, parciorque ac debilior spiritus exsistit: unde animalia, quibus cor magnum, & frigidus circum præcordia sanguis inest, sunt timidiora.

Effectus Timoris sunt in primis Contractio, eaque duplex. Altera metaphorica, quatenus appetitus a malo victus profligatusque recedit, & in seipso colligitur. Altera propria & corporalis, quatenus in timore calor & spiritus exteriora relinquunt, & ad interiora, præcipue ad cor, tendunt, ibique congregantur, non ut impetum faciant, sicut in Desiderio, ira, & Audacia, sed ut salventur; ideoque ibi non æstuant, sed torpent, ac marcescunt, sicut victa civitate cives ad interiora & munitiora fugiunt, non gratia eruptionis commodius faciendæ, sed gratia salutis & effugii. Immo urgente apprehensione mali & cor expugnante, calor & spiritus vergunt ad inferiora, quam fugiendo apprehensionem mali a cerebro in cor derivantem. Idem ob eandem causam fit in morte, cujus timor gravis est quædam prelibatio, in qua calor & spiritus recedit ad interiora.

Verum egregie D. Thom. 1. p. q. 44. a 1. ad 3. notat verecundiam, quæ est quædam moris species, hunc effectum non inducere, sed potius oppositum, eo quod verecundia non causetur a malo naturam destruente, sed solum a quadam turpitudinis apparentia animum confundente, ac turbante; & Ideo sanguis, calor, & spiritus non fugiunt ad arcem vitæ, sed potius turbulente ascendunt ad superiora, præcipue ad faciem, ubi sentitur rubor ex turpitudinis deprehensione causatus, quasi natura intenderet non solum parti laboranti ferre opem, sed etiam velum quoddam inducere ad tegendam confusionem in ea relucentem: unde in verecundia rubet vultus ex affluxu sanguinis & spiritus ad faciem.

Cæterum ex illo primo effectu plures alii sequuntur, ut tremor, pallor, crepitus in destitutis calore, vigore, spirituque membris; interclusio quoque vocis, quasi spiritu foras eructare ad formandam vocem refugiente; ere-

ctio

ctio capillorum, compressis ob frigus porulis, ex quibus prodeunt, & quadam rigiditate ex frigore omnia membra invadente in illis causata; immo aliquando subita canities, vehementia scilicet timoris intra paucas horas in capillis id efficiente, quod lenta senectus per plures annos sensim operatur. Ex eadem etiam contractione fit deliquium animi, frigore præcordia invadente; stupor, & quædam totius hominis rigiditas ob defectum caloris; sitis & ariditas faucium, destitutis scilicet illis partibus solita sanguinis irroratione: solutio alvi, propter contractionem ventris, & quod ex compressa fellis vesicula bilis copiosa influat in intestina, stimuletque ad ejectionem excrementi, interimque musculi retentivi, *qui sphyncteres* dicuntur, defectu spiritus debilitentur.

Ad effectus timoris spectant etiam turbatio mentis, stupor, & insensibilitas quædam, ita ut nimio timore perculsus neque audiat, neque videat, neque aliquid cogitet, eo quod nempe cogitatio mali totam phantasiam impleat obruat, & impediat; & sic ex ea parte timor consilium adimit, & operationem præpedit. Attamen etiam sollicitudo evadendi mali ex timore causatur, & ideo ex hac parte timor dicitur *facere bene consiliativos, & operationem adjuvare*, quasi stimulando ad quærendum consilium, & adhibendam curam, ut evitetur malum, quamvis ex alia mentem turbando, ac confundendo consultationem impediat, & calorem, ac spiritum retrahendo, quæ sunt propria operationis adminicula, actionem retardet.

Iram quam Gregorius Nyssenus eleganter vocat *Armigerum concupiscentiæ*, varie definitur. A Cicerone, *Inimicitia ulc[i]scendi tempus observans.* Ab aliis, cum non unam simplicem passionem putent, sed centrum & plexum passionum, *Affectus, quo anima præ dolore ob injuriam acceptam, ac odio in illius authorem concepto, pectoreque incalescente ad ulciscendum concitatur, ut authorem facti pœniteat.* Brevius definiri potest cum Aristotele l. 1. de Anima, cap. 1. & lib. 2. Rhetor. cap. 2. *Appetitus ultionis apertæ, cum fervore sanguinis circa cor.* Quatenus *appetitus* convenit cum aliis passionibus, quæ sunt quidam appetitivi motus; reliquæ particulæ proprios Iræ characteres assignant: nam proprium iræ objectum est vindicta, seu ultio injuriæ, non quævis, sed aperta. Unde lib. 7. Ethic. cap. 7. Aristoteles Iram vocat *Affectum apertum, minimeque insidiosum.* Iratus enim vult innotescere ei, qui intulit injuriam, se esse, qui noceat, & ob illatam injuriam noceat, ut sic eum illatæ injuriæ pœniteat. Additur *cum fervore sanguinis circa cor*, ad significandum materiale Iræ, quæ quandam sanguinis ebullitionem circa præcordia excitat.

Inter causas Iræ primatem locum tenet parvipensio,seu injustus contemptus: quippe cum omnis Iræ motiva ad istud reduci possint. Ira enim est appetitus vindictæ, id est, rependendi injuriam, non qualitercumque illatam, sed ex certa scientia & electione: unde contra eos, qui vel ignoranter, vel ex passione nobis nocuerunt, aut parum, aut nihil irascimur. Quod autem aliquis ex certa scientia & electione injuriam inferat, hoc pertinet ad parvipensionem, cujus tres species enumerat Aristoteles, scilicet *despectum*, quo aliquis tanquam nulla re dignus negligitur: *incommodationem*, qua quis alienæ voluntati se opponit, non ut aliquid sibi eveniat, sed ne illi;& *contumeliam*, qua quis nocet & molestus est in iis, quæ cedunt in dedecus patientis, nullo alio quæsito fructu, nisi maligna quadam voluptate, quam percipit,quatenus malefaciendo alteri, putat se excellere supra ipsum. Quidquid ergo auget has parvipensionis species auget & iram, & ideo quia tanto parvipensio est gravior,quanto excellentior est persona, quæ contemmitur, excellentia offensi auget Iram, excellentia vero offendentis supra offensum eam minuit. Altera causa, disponens ad Iram ex parte irascentis, est defectus ejus proprius. Qui enim alicui defectui obnoxius est, facilius putat, se contemni, ideoque ad Iram pronior efficitur: nam ut ait Terentius in Adelphis, Scena 3. Actu 4.

Omnibus, quibus res sunt minus secundæ, magis sunt nescio quo modo.
Suspiciosi, ad contumeliam omnia accipiunt magis,
Propter suam impotentiam se semper credunt negligi.

Effectus Iræ sunt primo quædam ei propria delectatio: unde Homerus Ira, inquit,

Dulcior effuso quæ melle in pectore crescit,

Cujus delectationis causa est; quod per Iram fiat spes vindictæ, quæ maxime jucunda est, eo quod sit proprium remedium doloris ob injuriam concepti. Secundo fervor quidam, non dulcis & lenis qualis est in amore, quique correspondeat sanguini;sed amarulentus & ad consumendum exæstuans, qui correspondeat flavæ bili. Tertio turbatio, tum rationis, quæ ut quietos, tranquillosque spiritus exigit,ita turbulentia eorundem ab Iræ fervore causata maxime confunditur, obnubilatur, obcæcatur; tum etiam corporis maxime membrorum illorum, in quibus, inquit D. Thomas, cordis vestigia relucent, ut sunt oculi, facies, lingua,&c. quam perturbationem ita describit Gregorius 5. Moral. cap. 31. *Ira suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se prapedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam se cognoscunt noti: os quidem clamorem format, sensus, quid loquatur, ignorat.*

Un-

Unde non immerito quidam pro aptissimo sedandæ Iræ remedio habuit, ut iratus se in speculo inspiceret, ex illa exteriori turbatione vultus, dimotum sua sede animum deprehensurus. Taciturnitas etiam reponitur inter effectus Iræ, quatenus turbata ratio vel digna passione verba non reperit; vel impedito organo satis ea exprimere nequit; vel aliquid inordinatum, & fera providentia vindicandum proferre pertimescit.

Addi demum posset inter effectus Iræ Manifesta Operatio. Iratus enim non insidiosus est, sed apertus. Cujus rationem peregregie repetit D. Thomas 1. 2. qu. 48. art. 3. ad 2. partim quidem ex impedimento rationis, quæ non potest discernere, quid sit occultandum & quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. De magnanimo autem dicit Aristoteles 4. Ethc. c. 1. *Quod est manifestus exosor & amator, & manifeste dicit & operatur.* Partim demum ex discrimine, quod est inter Concupiscentiam & iram. Concupiscentia enim fertur circa delectabilia quædam, quibus adjungitur aliqua turpitudo & mollities, ob quam homo vult latere: unde concupiscentia vocatur ab Aristotele *Latens & insidiosa*. At vero ira respicit vindictam, in qua virilitas & excellentia quædam relucet: unde iratus amat agere in aperto, tanquam præclare se agere putans. Addi præterea posset, quod Ira, cum subitos habeat impetus, quærit compendiosiorem viam; viæ autem occultæ & insidiosæ sunt sinuosæ, anfractuosæ, ac prolixæ. Et demum hoc ipsum maxime pertinet ad amolliendam parvipensionem, ut omnibus innotescat, offendentem non impune læsisse; & ideo iratus non occultum, sed apertum quærit inferre nocumentum, ut plene sibi satisfaciat. Sed de Passionibus satis hactenus.

De Bonitate & Malitia Morum.

Hanc Moralis partem eo pressius transcurremus, quo fusius & accuratius illam Theologi expendunt. Unde missis aliis, quæ circa Bonitatem & Malitiam moralem in Theologia uberius discuti solent, quidquid in hac quæ-

ſtione dicendum occurrit, tribus complectemus articulis. In 1. Agemus de Moralitate ſecundum ſe, deque diviſione illius in Bonitatem & Malitiam. In 2. Diſcutietur, ſit ne aliquis actus indifferens, In 3. de Regulis morum breviter differemus.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid ſit Moralitas, quomodo in Bonitatem & Malitiam dividatur.

IN actu morali duo ſunt, Entitas & Moralitas, quarum illa eſt veluti hujus materia & ſubſtratum. Entitatem actus moralis in eo ſitam conſtat, quod ſit quædam operatio vitalis & libera; nec enim alii actus morales habentur, quam qui vitaliter & libere fiunt, quia ſublata libertate, non ſtat nec meritum, nec demeritum, nec laus, nec vituperium; nec bonum, nec malum, ſaltem morale. Verum in quo moralitas propriè ſita ſit, non omnes conveniunt. Aliqui eam cum libertate confundunt, quaſi nihil addat ſupra illam. Alii ſolam denominationem extrinſecam addere cenſent. Alli eſſe merum ens rationis. Verum prima ſententia materiam moralitatis confundit cum moralitate. Ut enim notat D. Thomas in proœmio Ethicæ, quemadmodum ordo artificialis conſiſtit in diſpoſitione, quam ratio inducit in materia externa; ita ordo moralis ſitus eſt in diſpoſitione, quam ratio facit in actibus voluntatis. Unde ſicut lapides, ligna, ferrum, aut aliud hujuſmodi, quod arte diſponitur, eſt ſolum materia artificioſitatis; ita & actus voluntatis ob libertatem tractabiles a ratione, non ſunt ipſa moralitas, ſed illius ſubjectum & materia. Secunda vero & tertia ſententia, cum in aliis deficiant, tum in hoc, quod non ſatis digne ſentiunt de moralitate. Unde iis relictis,

Dico 1. Moralitas formaliter conſiſtit in ordine, quem ratio facit in actibus liberis, eos diſponendo conformiter, vel difformiter ad regulas morum: ſeu in reſpectu tranſcendentali, quem actus voluntatis dicit ad objectum ſuum, non præciſe ſumptum, ſed ut regulis morum ſubjectum.

Utetque modus exprimendi concluſionem in idem redit. Non enim aliter ratio ordinat actum voluntatis, quam mediante objecto, quatenus ſcilicet intellectus regulando objectum, in quod voluntas fertur, facit, ut & ipſe actus voluntatis ſit regulatus. Unde ordo, quem intellectus facit in actu voluntatis, eſt idem, ac ille reſpectus tranſcendentalis ipſius actus voluntatis ad objectum ſuum, ut regulatum. D. Thomas primo modo expreſſit

mo-

moralitatem in proœmio Ethicæ, cum dixit, ordinem quem ratio facit in actu voluntatis, pertinere ad Philosophiam moralem. Secundo vero modo eam explicat 1.2. quæst. 18. ar. 8. dum ait, *actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium humanorum actuum, quod est ratio.*

Probatur conclusio 1. Idem est distinctivum, ac constitutivum; Sed moralitas distinguitur in bonitatem & malitiam per respectum conformitatis & difformitatis ad regulas morum. Ergo moralitas consistit in tali respectu.

2. Eodem modo proportionaliter loquendum est de entitate, ac de moralitate actus humani: Atqui actus humanus desumit suam entitatem ex tendentia in objectum suum in ordine entitativo considerat um. Ergo debet desumere suam moralitatem ab illo ordine moraliter sumpto, id est, ad regulas morum comparato. Minor certa est. Actus enim specificantur per objecta, sed etiam ostendimus in Physica par. 4. qu. 1. ar. ult. Major autem ex eo constare videtur, quod moralitas fundetur in entitate actus, tanquam modus quidem ei superadditus, ac veluti quædam ipsius proprietas.

3. Demum Moralitas semper solet explicari per modum cujusdam commensurationis: unde boni vocantur recti & mali *perversi, obliqui, iniqui*; Sed commensuratio, rectitudo, perversitas, obliquitas significant quendam respectum rei ad suam regulam; Ergo signum est, moralitatem desumi a respectu ad regulas morales.

Dico 2. Moralitas essentialiter & adæquate dividitur in Bonitatem, & Malitiam.

Probatur prima pars, illam Divisionem esse essentialem. Moralitas in communi debet dividi per aliquas differentias essentiales; Atqui nullæ videntur magis essentiales, quam bonum & malum, siquidem moribus per se primo competit bonitas & malitia: Ergo bonitas & malitia sunt differentiæ essentiales. Unde D. Thomas 3. contra Gentes, cap. 9, *Bonum*, inquit, *& malum in moralibus ponuntur specifica differentiæ*.

Confirmatur. Moralitas, ut jam ostendimus, essentialiter consistit in respectu ad objectum prout subjacet regulis morum; Atqui objectum, ut subjacet regulis morum, dividitur in bonum & malum, seu in conforme & difforme illis regulis: Ergo etiam moralitas essentialiter dividitur in bonitatem & malitiam.

Secunda etiam pars, hanc scilicet divisionem esse adæquatam, suadetur. Nam inter illa duo membra nihil cadit medium: Ergo adaquate dividusit moralitatem. Probatur antecedens. Si quid enim caderet medium, maxime actus indifferens; Atqui talis actus non constituit speciem

moralitatis: Ergo nihil cadit medium inter præfata membra. Major constat. Declaratur minor. Nam ex D. Th. 1. 2. q. 18. ar. 8. In tantum actus dicitur indifferens, in quantum non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis: Atqui quod non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, non est species moralitatis, cum tota sita sit in ordine ad objectum, ut subjectum rationi regulari: Ergo actus indifferens non est media quædam Moralitatis species. At de his fusius Theologi. Solum dicendum aliquid de actu illo indifferenti.

ARTICULUS SECUNDUS.

Datur ne actus indifferens tam secundum speciem, quam in individuo.

Actus possunt dupliciter considerari, vel præcise secundum se, & quasi in actu signato, seu secundum suam speciem, vel quatenus hic & nunc fiunt in actu exercito, cum tali intentione, ac in talibus circumstantiis, seu in individuo.

Constat, dari plures actus secundum suam speciem indifferentes. Id probat S. Th. 1. 2. q. 18. ar. 8. evidenti ratione. Actus enim habet bonitatem & malitiam ex conformitate, vel difformitate ad regulas morum; Sed plures actus sunt, qui secundum se & in specie sua considerati nec conformitatem, nec difformitatem habent ad regulas morum, ut ambulare, saltare, comedere, loqui, &c. Ergo dantur plures actus, qui secundum se nec boni, nec mali sunt, sed indifferentes ad utrumque. Difficultas solum est de Actibus in individuo spectatis.

CONCLUSIO.

Nullus actus in individuo, seu prout fit hic & nunc, est indifferens, sed necessario debet vel bene, vel male fieri, proindeque esse vel bonus, vel malus.

Conclusio, quam expresse docet D. Thomas pluribus in locis, præcipue 1. 2. q. 18. a. 9. & cum eo innumeri alii contra Scotum, intelligenda est de solis actibus deliberatis, seu qui procedunt ab homine deliberante, ac sibi finem præstituente; non vero de illis, qui procedunt ex sola imaginatione, vel appetitus sensitivi imaginationem sequentis impetu, ratione nec jubente, nec satis advertente, sed permissive se habente, ut sunt fricare manus, caput scalpere, spuere, tussire, membra corporis varie disponere, &c. De his enim certum est, esse indiffe-

differentes, quamvis si ratio eos nimis luxuriantes negligat corrigere, possint degenerare in leviuscula peccata, quia licet non teneamur hæc omnia deliberate facere, attamen tenemur aliquem modum etiam in his corporis motibus imponere. Conclusio sic explicata probari in primis posset innumeris authoritatibus Patrum, quibus brevitatis gratia omissis,

Probatur 1. Authoritate ipsius Christi Domini, Matth. 12. dicentis: *Quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Quod ponderans Tertullianus lib. de Patientia: *Traditum est*, inquit, *in doctrina Christi, manere nos omnis vani & supervacanei verbi reatum*. Si ergo nec ipsa verba otiosa, id est, ut explicari solet ex Patribus, ad nullum bonum finem ordinata, indifferentia sunt, sed mala, quisnam erit actus indifferens?

Respondebis. Ejusmodi facta, quæ vocantur *indifferentia*, non esse otiosa, quia non carent ratione justæ necessitatis; fiunt enim propter naturæ commoditatem, ut dum deliberate ambulamus, cubito nitimur, sedemus, &c. hæc sunt quidem indifferentia, quia non videntur laudabilia, aut vituperabilia; non sunt tamen otiosa, quia fiunt ad recreandum corpus.

Sed contra. Nam si fiant propter naturæ commoditatem, absque excessu, sunt bona & honesta. Ut enim dicit D. Thomas 1. 2. quæst. 18. ar. 9. ad 3. *Hoc ipsum, quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis.*

Dices. Aliquando ejusmodi facta de se indifferentia referuntur ad solam corporis voluptatem, ut odorum perceptio, pulchrarum rerum inspectio, &c. Nec tamen ista videntur mala: superest ergo, ut sint indifferentia.

Sed contra. Nam dupliciter intelligi potest, hominem agere propter voluptatem. Primo, ita ut in sua actione bonum honestum excludat, nihil aliud intendendo, nisi sensibiliter delectari. Secundo, ita ut voluptatem secundum regulam rationis taxet, eam sumendo ad recreandum corpus, ne sit spiritui grave, aut ut postea sit aptius ad munera virtutis: voluptates enim sensibiles, ut notat D. Thomas, sunt remedia & solatia quadantenus necessaria ad vitā transigendam. Si hoc secundo modo agatur propter voluptatem, patet, actionem fore bonam & honestam. Quamvis enim delectatio sensibilis laudabilius prætermittatur propter amorem Dei; attamen & laudabiliter immo aliquando necessario, percipitur propter recreationem ad solatium corporis. Si vero primo modo propter

F 4 vo-

voluptatem agatur, nihil in ea quærendo nisi ipsam, actio est mala. Nam pecudum solo sensu præditarum est in sensibili voluptate requiescere, eo quod voluptas sit bonū proprium appetitus sensibilis. At vero rationalis natura non habet pro fine voluptatem, quæ sensum delectar, sed honestatem, quæ rationi convenit; & ideo, dum agit propter solam voluptatem, etiam si aliunde non agat contra honestatem, deficit a proprio fine, & ad brutale bonum inordinate se curvat & deprimit, sicque peccat.

Replicabis: Ergo tota vita hominum est perpetua peccatorum textura, quoties enim propter solam delectationem agimus, nihil de honestate cogitantes.

Resp. 1. Non magnum inconveniens esse, si concedatur hæc peccatorum leviorum multiplicitas; cum Scriptura Proverb. cap. 24. insinuet etiam exquisite, justos sæpius cadere.

Resp. 2. Nego consequens. Nam etiam minus rigidæ conscientiæ homines sufficientē curam plerumque adhibere solent, ut delectationi honestæ indulgeant. Ad hoc enim satis est, ut ex modo agendi modestiæ, temperantiæque limites hæc solatia non excedant, ac debito loco, tempore, & modo sumantur: hoc ipso enim regulata censentur & honesta, tanquam a ratione temperata.

Probatur 2. Conclusio ratione D. Thomæ. Quidquid deliberate fit, vel ordinatur in debitum, honestumque finem, vel non. Si ordinetur, est bonum; nisi ordinetur, est malum: Ergo quidquid deliberate fit, est bonum, vel malum, proindeque nihil indifferens. Major patet. Ordinari enim in debitum finem, & non ordinari in illum, sunt contradictoria, inter quæ nihil cadit medium. Minor probatur. Et in primis, quod si ordinetur in debitum, honestumque finem, sit bonum, de se patet. Quod vero nisi ordinetur, sit malum, suadetur. Malum est, quod deficit ab ordine rationis; Sed actio non ordinata in debitum finem, deficit ab ordine rationis: Ergo est mala. Major patet. Minor vero ex eo constat, quod ordo rationis in eo consistit, ut cuilibet debitus finis præstituatur.

Respondebis primo, malum esse, quod deficit ab ordine rationis, qui sibi debetur; non vero si careat ordine rationis sibi non debito. Plures autem esse leviores actiones, quibus ordo rationis non debetur, quæque proinde malæ non sunt, licet illo careant.

Sed contra. Homo debet ordinem rationis omnibus suis actionibus, quas deliberate facit: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Unicuique debetur ordo proprius, a quo si deficiat, erit malum in suo genere; ut artificiale carens ordine artis, & naturale carens ordine na-

naturæ, censeatur in suo genere mala; Sed omnis actio deliberata est actio rationalis: Ergo ei debetur ordo rationis, proindeque finis rationalis.

Dices secundo, rationem posse ordinare actum in finem indifferentem, proindeque illum in sua indifferentia relinquere.

Sed contra 1. Cum nihil rationem finis habere possit, nisi sub ratione boni, necesse est, hujusmodi finem, ad quem refertur actus, esse bonum vel secundum sensum, vel secundum rationem; seu vel apparenter, vel vere. Si primum, reddet actionem malam & deordinatam, quia, ut jam dictum est, dedecet creaturam rationalem torpere, ac requiescere in bono sensibili. Si secundum, actio erit bona & honesta: Ergo nullatenus indifferens.

Contra 2. Finis ille indifferens, si nullatenus sit bonus, aut in bonum ordinatus, saltem erit otiosus; Atqui, ut jam dictum est, actus otiosus est malus moraliter, &c. Ergo, &c. Probatur major. Nam ex D. Gregorio a D. Thoma relato 1. 2. quæst. 18. ar. 9 *Otiosum est, quod utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret*; Atqui finis ille prorsus indifferens, est talis, ut de se patet: Ergo, &c.

Objectiones præcipuæ insinuatæ sunt, ac solutæ, referendo, refutandoque responsiones adversariorum. Solum triplex superest. Prima desumitur ex illo vulgato Hieronymi: *Bonum est continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, puere*, &c. Secundo, nullum est præceptum referendi omnes actiones ad finem honestum: Ergo licet non referantur, non sunt malæ. Tertio, nulla species est, cujus aliquod individuum non exstet; Sed sunt quidam actus ex specie sua indifferentes, ut dictum est: Ergo debent dari individua, seu actus in individuo indifferentes.

Resp. Ad 1. D. Hieronymum explicandum esse de his actionibus secundum se sumptis, abstrahendo ab intentione. Nam certum est, quod ambulare propter bonam intentionem, est bonum. Quia ergo ejusmodi actiones, quas Hieronymus indifferentes vocat, fiunt semper ex intentione vel ordinata, vel inordinata, necesse est, ut bonæ, vel malæ fiant; proindeque bonæ, vel malæ sint, non ex sua specie, sed ex suo fine.

Respond. ad 2. Hominem adstringi præcepto naturali ad rationaliter vivendum, & ad vitandam otiositatem; proindeque ad præstituendum bonum, rationalemque finem actionibus, quas agit deliberate & cum intentione finis.

Resp. ad 3. Distinguo majorem: Nulla est species, cujus in dividuum non exstet, cum ea abstractione, quam di-

est species, nego; sine tali abstractione, concedo. Et concessa minore distinguo pariter consequens: Ergo debent dari individua istorum actuum indifferentium, in quibus fit talis abstractio a bonitate & malitia, propter quam dicuntur *indifferentes*, nego; sine tali abstractione, & cum determinatione ad bonitatem, vel malitiam, concedo. Species enim plerumque abstrahit a variis, & est ad illa indifferens, ad quæ tamen individua non possunt se indifferenter habere: sicut species humana abstrahit ab omni colore, albo, nigro, fusco, &c. & tamen necesse est, ejus individua ad aliquem colorem determinari, nec ullus datur homo, qui non sit vel albus, vel niger, vel fuscus, &c.

ARTICULUS TERTIUS.

De Regulis Morum, ubi de Conscientia & Lege.

CUM dictis constet, moralitatem consistere in commensuratione actus liberi cum aliqua regula, cui si concordet, bonus erit: a qua si discordet, pravus reputabitur, superest, ut dicamus de ejusmodi Regula.

PRIMA CONCLUSIO.

PRima & remota regula humanorum actuum est lex æterna, quæ proinde fons est & prima origo totius honestatis, ac bonitatis moralis: Ita D. Thomas 1. 2. qu. 19. art. 4.

Nomine *Legis æternæ* intelligitur, ut definit S. Thom. 1. 2. q. 93. ar. 1. *Ratio divinæ sapientiæ omnia in finem debitum dirigentis*; seu ut definit S. Augustinus lib. 1. de Lib. Arb. c. 6. *Summa ratio, cui obtemperandum est*. Ut enim Architectus, qui toti præest ædificio, ejus in mente rationem habet, cui inferiores, subjectique artifices pro suo quisque modulo debent obtemperare, ut recte agant; a qua si recedant, deficiunt: sic summus rerum omnium gubernator Deus rationem ordinis ab omnibus sibi subjectis observandi, ut recte agant, mente, ac sapientia sua ab æterno præconcepit, secundum quam & ipse semper agit, & omnis inferior ratio, ut recta sit, agere debet; ac si ab ea declinet, peccat. Unde peccatum recte definitur a S. Augustino contra Faustum c. 6. *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam*.

Probatur sic explicata Conclusio ratione S. Thomæ 1. 2. qu. 93. ar. 3. In omnibus moventibus ordinatis secundum regulatur a primo, ut in politicis inferiores judices a prin-

principe, in artificialibus inferiores artifices ab architecto; Sed lex æterna est ratio superni omnium rerum principis & gubernatoris Dei: Ergo est prima regula omnium inferiorum rationum & actuum ab iis procedentium. Unde rectitudo aliarum legum, & bonitas actionum primo ac præcipue censetur ex commensuratione ad illam legem eaque vere bona, recta, honestaque habenda sunt, quæ illi concordant, quantumvis rationi humanæ prima fronte inepta videantur. Nam sæpe hæc æterna lex eligit, quæ hominibus absurda videntur; ut dum æternæ salutis viam reposuit in adoratione hominis crucifixi, in contemptus amore, in ultronea paupertate, honoris, famæque fuga, spontanea laboris tolerantia, &c. Ea vero mala censenda sunt, quæ huic legi adversantur, quantumvis secundum humanam opinionem recta & admirabilia videantur. Unde tota illa politicæ humanæ solertia, quæ adeo scite rerumpublicarum momenta procurat; pacis, armorumque negotia astutissime administrat; regnorum conservationi, amplitudini, prosperitati, dilatationi providentissime invigilat: immo quidquid virtutis admirabilioris specimen aliquod præse fert, nisi huic legi consonum sit, secundum Deum & veritatem mera aut astutia, aut stultitia est, & iniquitas fuco virtutis larvata.

Hanc æternam legem eamque omnium legem, ac totius honestatis fontem & regulam esse, non modo sacri Doctores, sed ipsi quoque Philosophi naturali lumine pervidere, ut refert Cicero lib. 2. de Legibus: *Hanc*, inquit, *video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenio fuisse excogitatam, neque scitum aliquid esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum Mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem & ultimam, mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis, aut vetantis Dei.* A qua deinde ait, omnibus recte sancitis legibus vim inesse: *Quæ vis*, inquit, *non modo senior est, quam ætas populorum & civitatum, sed æqualis illius cælum atque terras tuentis Dei. Neque enim esse Mens Divina sine ratione potest; nec Ratio Divina non hanc vim in rectis, pravisque sanciendis habere.. Quamobrem lex vera, atque princeps, apta ad jubendum & ad vetandum, ratio est recta summi Jovis.* Ex quo infert, nullas leges esse rectas, nisi quæ huic concordant.

Hinc liquet, Honestum & Rectum non ex hominum opinione, aut consuetudine, aut utilitate pendere, sed ex natura & veritate. Nam figitur & constat eadem causa, qua natura ipsa; nec ex hominum arbitrio censetur, sed ex ipsa lege & ratione divina, cui omnia naturaliter subjiciuntur; ut etiam loco citato agnoscit Tullius.

SECUNDA CONCLUSIO.

PRoxima, immediataque moralitatis regula est ratio dictans voluntati, quid sit bonum, quidve malum. Conclusio est D. Th 1. 2. q. 71. ar. 6. *Regula*, inquit, *voluntatis humanæ est duplex: una propinqua & homogenea, scilicet humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.*

Probatur Conclusio, advertendo discrimen, quod est inter creaturas rationales & irrationales: nam creaturæ rationales non se regunt, sed ab Authore naturæ reguntur; Ideoque in se operis sui regulam habere non debent, sed in mente Authoris sui tantum supponere, sicut regula dirigens sagittam in scopum, non est in sagitta, sed in sagittante. At vero creatura rationalis, sicut homo, habet jus regendi se, actusque suos ordinandi. Cum igitur omnis ordo sit secundum aliquam regulam in mente ordinantis existentem, ut ordo artificialis secundum regulas artis, quæ sunt in intellectu artificis; ordo politicus secundum regulas in mente principis conceptas, &c. debuit homini inseri aliqua regula qua se regeret, & actus suos bene ordinare posset. Et hæc regula est ratio, quæ, ut inquit D. Th. 1. 2. q. 19 ar. 4. ad 3. *Derivatur a lege æterna tanquam propria ejus imago.* Unde cum Psalmista Ps. 4. dixisset: *Sacrificate sacrificium justitiæ*, idest bona opera: postea quasi objiciendo addit: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui objectioni respondet: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. quasi diceret*, inquit D. Th. 1. 2. q. 29. ar 4. *Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest ostendere nobis bona, in quantum est lumen vultus tui, id est, a vultu tuo derivatum.*

Dices. Præter illas duas morum regulas dantur plures aliæ, scilicet leges, tum Ecclesiasticæ, tum Civiles. Et præterea conscientia maxime regulat actuum moralitatem Ergo insufficiens est prælata divisio.

Resp. Leges ejusmodi & conscientiam comprehendi sub duabus regulis a nobis assignatis. Conscientia enim nihil aliud est, quam ratio actus dictans, quid fugiendum sit, quidve prosequendum. Cæteræ vero leges nihil aliud, sunt, quam quædam æternæ legis participationes, ac determinationes rationis Principis, qui communitati præest. Verum de Conscientia & Lege aliquid dicendum.

De

De Conscientia.

Conscientia varie a Patribus describitur. Origenes eam vocat *Spiritum correctorem, & pædagogum animæ sociatum, qua separatur a malis & adhæret bonis*. Basilius *Naturale judicatorium*. Damascens *Lumen intellectus nostri*, supple, *practici*. Verum exactius definiri potest ex D. Th. 1. p. q. 79. ar. 13. *Judicium intellectus, quo quis applicat suam scientiam practicam ad actum particularem*: unde *conscientia* dicitur, quasi *cum alio scientia*. Cum enim, ut jam dictum est, ratio dictans sit regula morum, in ratione duo considerari possunt. Primo universalis notitia principiorum practicorum, & hæc dicitur *synderesis*. Secundo applicatio illius generalis notitiæ ad actum particularem, & hæc dicitur *conscientia*.

Huic tribuuntur varia munera, scilicet *testificare, ligare, instigare, excusare, accusare*, seu *remordere*. Quorum omnium ratio est, quod applicatio scientiæ practicæ ad actum possit tripliciter fieri. Uno modo per modum interioris convictionis, in quantum interius agnoscimus, nos aliquid egisse; & sic conscientia dicitur *testificari & convincere*. Alio modo per modum judicii agendorum discernentis honestum a turpi; & hoc modo conscientia dicitus *instigare* dictando, quid agere oporteat, & *ligare* proponendo id, ad quod agendum obligamur. Postremo demum applicatur scientia operi, in quantum ea, quæ turbulente agimus, ad tranquillum rationis tribunal examinanda revocamus; & hoc modo conscientia dicitur *excusare*, si id, quod factum est, bene factum interius judicemus; *accusare* vero & *remordere*, si dissonum lumini rationis deprehendatur

Conscientiæ sic explicatæ septem præcipui status distingui solent a Theologis, scilicet Conscientia Recta, Prava, Probabilis, Dubia, Certa, Scrupulosa, & Erronea. Conscientia recta est, quæ debite judicat de honestate actionum secundum rationis sincerum, incorruptumque lumen & principia: & hæc est semper principium boni actus. Conscientia prava est, quæ judicat de agendis secundum passionis, aut voluntatis male affectæ, ac per malitiam corruptæ libitum & gustum; & ista semper est principium mali actus. Probabilis est, quæ judicat de agendis secundum principia verosimilia, ut sunt authoritas aliquorum Doctorum, exempla virorum timoratorum, rationes quadantenus suadentes; retinendo tamen formidinem partis oppositæ, quod tripliciter fieri potest. Primo, ita ut probabilitas major sit de pravitate actus, quam de honestate. Secundo e contra, ita, ut sit

ma-

major probabilitas de honestate illius, quam de pravitate. Tertio, ita ut æqualis sit utrinque probabilitas. Receptum est, conscientiam probabilem posse esse boni actus regulam, si probabilitas plus inclinat in honestatem actus, quam in ejus pravitatem; quia cum de agendis raro habere possimus exquisitam certitudinem, satis est, ut verosimiliora sectemur. Verum an probabilitate utrinque æquali, vel etiam in condemnationem actus magis vergente, nihilominus ad eum procedere possimus, determinando, esse nobis licitum in tali casu, eo quod probabilis illa bonitas eum eximat a pravitate: res est, quam pro merito expendendam sibi reservant Theologi. Solum dixisse hic sufficiat, non videri virum sincere bonum, ac rectum, qui has probabilitatis umbras avidius sectatur, quo laxius vivat; quippe actum non prætermittit, quem gravissimæ rationes condemnant, etsi non ita evidentes sint, quin aliquem excusationis locum relinquant. En tutam hac in parte regulam, quam præscribit Apostolus 1. ad Thessalon 5. *Omnia probate*, seu, ut est in Græco, *dokimazontes, explorantes. Quod bonum est tenete. Ab omni specie mala abstinete vos*. Conscientia dubia est, quæ inter duo judicia opposita fluctuat, nec habet, quo se determinet, & hæc non potest esse regula boni actus, eo quod proponat voluntati actum mani este periculosum, a quo proinde prudentia judicat abstinendum. Conscientia certa est, quæ sic adhæret judicio honestatis actus, ut nullam habeat formidinem de ejus pravitate, idque vel quia evidenter de rei agendæ bonitate convincitur; & tunc dicitur *certitudo physica*: vel si rei agendæ bonitas non sit ita certa & evidens, saltem ponderatis ponderandis certo concludit, licite posse elici talem actum: & hæc dicitur *certitudo prudentialis*, seu *moralis*. Conscientia scrupulosa est, quæ levibus fundamentis ut magni momenti rationibus morosius adhærens, iis in judicio agendorum, fugiendorumque nititur, præcipue vero fugiendorum. Conscientia demum erronea est, quæ ex falsis principiis format dictamen de agendis, & ipsum tanquam certissimam bene agendi regulam proponit: ut si gentilis firmiter tenens, Jovem esse Deum, ex hoc certo concludit, ipsum esse adorandum. Hæc obligat quidem, adeo ut ille peccet, qui contra illam agit; attamen non excusat in his, quæ juxta illam fiunt, nisi error sit invincibilis.

De Lege.

LEx dicta videtur a *ligando*, quod liget, seu obliget, ex S. Thom. 1. 2. q. 90. art. 1. Vel a *legendo*, quod legi & promulgari debeat, ut vult Isidorus; aut potius,

quod

quod in ea *justum & jus legatur*, ex Cicerone lib. 2. de Legibus. Vel demum ab *eligendo*, ut idem ait lib. 1. quod convenientiora eligat.

Definitur a S. Thoma 1. 2. q. 90. a. 4. *Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui praeest communitati, promulgata*. Est *ordinatio rationis*, seu ordo agendorum a ratione præscriptus; rationis enim est agenda dirigere. Additur *ad bonum commune*, quia ordo agendorum sumitur a fine ultimo; ultimus autem finis est bonum commune, cui particularia subduntur: unde lex bonum commune spectat, ac particularia in illum dirigit. Dicitur *ab eo, qui preæst communitati*, quia dirigere in bonum commune subditos ad eum, qui præest communitati, spectat; proindeque jus legis statuendæ ad illud procurandum. Additur *promulgata*, quia lex habet rationem regulæ: porro mensura & regula imponitur, cum mensuratis applicatur, lex autem applicatur, cum subditis promulgatur, seu intimatur: unde promulgatio ad rationem legis & præcepti pertinet, sine qua non obligat.

Dividitur Lex in Naturalem, & Positivam. Naturalis est, quæ in ipsa rerum natura continetur. Positiva vero est, quæ huic veluti apponitur, quædam naturaliter indifferentia determinando.

Lex naturalis dividitur in Legem æternam, quæ veluti lex essentialis est; & Legem naturalem participatam, quæ est ejus quædam derivatio. Lex æterna, ut dixi, est Recta ratio agendorum in Mente Divina ab æterno existens. Lex naturalis participata est Æternæ legis impressio in creatura rationali, seu Lumen naturale practicum a divino lumine derivatum, quo honestum a turpi discernitur. Hæc lex nemini rationis compoti deest, ac per illam, ut dicitur Joan. 1. *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc Mundum*. Aliquando tamen passionibus, vitiosa consuetudine, prava educatione ita corrumpitur homo, ut non extincto quidem, sed velato illo lumine putet bonum malum, & malum bonum. Fulget tamen vel in tenebris illis hujus lucis inextinguibilis splendor, dum malignum animum tacite arguit, increpat, damnat, flagellat, & corrodit.

Legis naturalis hæc summa est: *Declina a malo & fac bonum*. Porro bonum hominis principaliter attenditur secundum mentem, quæ in eo præcipua est; tum vero secundum alia menti subjecta. Et ideo lex naturalis est, ut primo mens hominis se recte habeat ad bonum suum, seu finem ultimum, nec in alio illum figat, quam in Deo, qui vere bonum, & finis ultimus mentis. Unde primam legis æternæ impressionem, proindeque primum legis naturalis præceptum dicit S. Augustinus lib. 3. de Lib.

Art. *Avertere amorem a temporalibus, & eum mundatum convertere ad æterna*; seu, Dilige Deum ut summum bonum, ac ad eum omnes mentis affectus dirigere.

Deinde vero ad hanc legem pertinet, ut homo rectæ rationis ordinem servet tum in conservatione proprii *esse*, tum in propagatione suæ speciei, tum in passionum moribus, tum demum in convictum cum aliis hominibus, quibus naturali societate jungitur: ut Parentes colat; Filios recte educet & instruat; Pacta servet; Bono communi collaboret; unicuique, quod suum est, tribuat; Aliis non faciat, quod sibi fieri nollet, &c. quibus præceptis naturaliter notis omne jus humanæ societatis nititur.

Quæres, An lex naturalis mutari possit, & ab ea dispensare quandoque liceat.

Resp. Cum S. Thoma 1. 2 q. 94. præcepta legis naturalis esse duplicis ordinis. Quædam enim sunt primaria, ac ut universalia principia practica per se nota; ut, Deum colendum; Parentes esse honorandos; Jus unicuique servandum, &c. Quædam vero se habent ut secundaria, nempe, ut particulares conclusiones ex iis derivatæ: ut, deposita esse reddenda, secretum esse servandum, &c. Quantum ad prima, quæ proprie & per se naturalem legem constituunt, ea nec mutari queunt, nec ulla dispensatione solvi: sunt enim quædam impressiones legis æternæ, quæ immutabilis est; & superiorem, a quo solvi possit, non habet, cum sit ipsa Dei ratio. At vero quantum ad secundaria præcepta, quandoque mutari queunt, ac ab iis dispensari potest: ut enim in speculativis conclusiones regulantur per principia, ita & hæc secundaria præcepta per prima. Porro contingit aliquando propter extraordinarias circumstantias hæc secundaria præcepta repugnare primis, aut non ita necessario iis connecti, quin primis illæsis omitti possint. In primo casu, mutantur. In altero dispensationem admittunt a Deo, qui est legis naturæ author. Sic arma deposita furioso Domino reddenda non sunt. Sic olim circa quosdam dispensatum a Deo fuit, ut plures uxores haberent: nam etsi naturæ humanæ, ac fini matrimonii congruat, ut unius viri una sit tantum uxor; ideoque pluralitas uxorum secundario naturæ præcepto repugnet, cui firmando appositum fuit præceptum divinum positivum Gen. cap. 2. attamen uxorum pluralitas non ita fini matrimonii repugnat, nec proinde primis naturalis legis præceptis, quin iis illæsis a Deo permitti potuerit, quo citius populus fidelis propagaretur.

Obj. Occisio innocentis, adulterium, ablatio rei alienæ, etiam primis naturalis legis præceptis prohibentur; Sed Deus in illis dispensavit, cum præcepit Abrahæ, ut filium

filium occideret, Gen. 22. Judæis, ut mutuata ab Ægyptiis vasa auferrent, Exodi 2. Oseæ ut uxorem fornicariam duceret, Oseæ 1. Ergo a lege naturali dispensari potest.

Resp. Cum S. Thoma. 1. 2. q. 94. ar. 5. In his proprie dispensationem non fuisse: sed solum apposita præcepti divini circumstantia, id, quod absque illa fuisset contra jus naturale, jam ei conforme factum fuisse. Nam cum Deus sit omnium Dominus, non est contra jus naturæ ex ejus præcepto hominem interimere; aut rem, quæ prius ad alium pertinebat, sibi attribuere; aut ad aliquam mulierem, non servata ordinaria connubii forma, accedere; tunc enim fit legitima uxor ex assignatione Dei.

Lex positiva dividitur in Humanam & Divinam. Nam præter ea, quæ naturaliter justa & recta sunt, quædam & ab hominibus & a Deo sunt determinata, quæ prius erant indifferentia.

Lex Humana definitur Ordinatio rerum agendarum in mente principis præconcepta, & multitudini promulgata. Hæc lex omnino necessaria est ad faciendam publicam tranquillitatem, quæ stare non posset, nisi humana societas alicui potestati subesset, quæ per leges malos frænaret, bonos dirigeret, omnibus provideret. Isidorus describit omnes humanæ legis conditiones, dum ait lib. 5. Etym. cap. 21. *Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Dividitur præcipue in Jus gentium, & Jus civile. Jus gentium est, quo utuntur omnes gentes, quasi sub naturæ, rationisque authoritate viventes. Jus vero civile, quod quælibet respublica suis præscripsit.

Lex Divina est ordinatio a Deo constituta rerum agendarum a populo fideli, ad placendum Deo, & consequendam supernaturalem felicitatem. Omnes enim homines, ut associantur in prosecutione veræ felicitatis, constituunt quandam rempublicam, cujus princeps est Deus, a quo proinde ordinari debent ea, quæ ad regendam talem rempublicam conveniunt. Hæc lex dividitur in Veteram, & Novam; seu in legem scriptam, & legem gratiæ. Lex vetus, seu scripta versabatur circa figuras futuræ redemptionis. Lex vero nova, seu gratiæ, non figuras, sed apertam salutis viam continet.

Actu legis quatuor enumerantur, scilicet præcipere bona, vetare mala, permittere indifferentia, punire transgressores. Sed de his hactenus. Videri potest D.Th. 1. 2. a q. 90. ad 109. ex quo hæc pauca desumpsimus.

QUÆ-

QUÆSTIO QUINTA

De Virtute Morali in genere.

CUm celebris sit divisio Virtutis in Intellectualem, quæ residet in intellectu, eumque perficit ad attingendam veritatem; & Moralem, quæ perficit appetitum circa bonum; de Intellectualibus dictum in Metaphysica, hic Morales duntaxat paucis attingemus, inter quas complectimur & Prudentiam, quæ quamvis in intellectu sit, eumque ad attingendum verum perficiat, & ob id inter intellectuales censeri possit, attamen ad morales etiam maxime pertinet, quatenus nititur recta dispositione appetitus circa fines agendorum, ac in eo regendo unice versatur. Quæ vero de Morali Virtute in genere differenda occurrunt, tribus complectemur articulis. In 1. agemus de ejus Natura & Proprietatibus. In 2. De ejus Caussis & Divisione. In 3. De Contrario Virtutis, seu de Vitio.

ARTICULUS PRIMUS.

De Natura & Proprietatibus Virtutis.

QUatuor Virtutis definitiones variis in locis tradidit Aristoteles Lib. de Cœlo, c. 11. Virtutem in genere definit *Ultimum potentiæ*, idest, statum ejus perfectissimum. Quæ definitio etiam virtutis objecto tribui solet: nam objectum, ad quod maximus potentiæ conatus assurgere queat, *ultimum potentiæ* vocitatur.

Lib. 3. Physic. c. 3. eam definit *Dispositionem perfecti ad optimum*. Quo loco sumitur *dispositio* paulo latius, prout habitum etiam comprehendit. Virtus dicitur *dispositio perfecti*, idest potentiæ, quæ dum habet virtutem, perfecta est: *ad optimum*, idest ad actus primo optimo modo efficiendos.

Specialius ab eo definitur Virtus moralis 2. Ethic. c. 6. *Habitus, qui bonum facit habentem, & opus ejus bonum efficit*. *Habitus* est genus; cæteræ particulæ discernunt Virtutem moralem ab aliis tum habitibus, tum virtutibus. Hujus enim proprium est efficere hominem bonum, & ejus actum ex omni parte perfectum. Cæteræ enim virtutes dant solum facultatem perfectam agendi, sed bonum illius facultatis usum non tribuunt: ut scien-

tia

tia dat facultatem recte attingendi verum, at bonum usum illius facultatis non tribuit: potest enim vir doctus male uti sua scientia. At vero Virtus moralis ipsum usum eorum, quæ in nobis sunt, rectificat. Usus enim ad appetitum & voluntatem spectat, cujus est applicare alias potentias. Cum ergo virtus moralis appetitum rectificet, non solum dat facultatem recte agendi, sed etiam efficit, ut omnibus, quæ in nobis sunt, facultatibus, recte utamur. Unde homo simpliciter *bonus* non dicitur ex aliis virtutibus, ut quia doctus est, quia peritus artifex, &c. sed ex sola virtute morali.

Exactius ibidem definitur ab Aristotele Virtus Moralis *Habitus electivus in mediocritate consistens, definita ratione quoad nos, prout vir prudens definierit*. Cujus definitionis hic sensus est, Virtutem moralem esse habitum rectificantem electiones, id est, inclinantem appetitum ad eligendum objectum rectæ rationi conforme; proindeque in mediocritate situm. Conformitas enim ad regulam est medium quoddam inter excessum & defectum. Additur *definita ratione quoad nos, prout vir prudens determinaverit*, quia hæc mediocritas censeri debet per respectum ad eligentem, ita ut quisque eligat, quod sibi congruit juxta rectam rationem, nec plus nec minus, prout prudentia præscripserit, cujus est eligibilia ponderare, ac quid conveniat, aut deficiat determinare.

Celebris est etiam hæc alia Virtutis Definitio ex S. Augustino lib. 2. de Lib. Arbit. c. 18. & 19. *Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, & nemo male utitur*.

In ea definitione, *qualitas* est genus. *Bona* incipit discernere virtutem a vitiis. *Mentis*, explicat subjectum virtutis, & sumitur hic paulo latius pro omni eo, quod est rationis particeps, id est, pro intellectu, voluntate, immo appetitu sensitivo, quo participative *rationalis* dici potest, quatenus fulgor, directioque rationis etiam ad ipsum descendit. *Qua recte vivitur*, explicat finem moralis virtutis, qui est vitam hominis rectam & optimam efficere. Addit, *qua nemo male utitur*, quia cum, ut explicui, perficiat ipsum usum, ei repugnat abusus.

Ex his duæ colliguntur Virtutis moralis proprietates, nempe prima, ut sit posita in medio; secunda, ut ea nemo per se abuti possit. Addi posset tertia, scilicet mutua connexio. De hac dicemus in fine quæstionis sequentis, quod vix intelligi queat, nisi explicata sit singularum virtutum natura. Ut prima & secunda explicentur,

PRIMA CONCLUSIO.

Omnis virtus moralis est in medio posita.

Probatur. Bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad suam regulam, nempe ad rectam rationem: Sed adæquatio est media inter excessum & defectum, ut per se notum est: Ergo omnis virtus moralis est in medio quodam posita.

Obj. 1. Virtus est ultimum potentiæ; sed ultimum repugnat medio: Ergo virtus non est posita in medio.

Resp. Distinguo majorem: virtus est ultimum potentiæ, secundum perfectionem actus, concedo; secundum quantitatem materiæ, circa quam versatur, nego. Itaque de ratione virtutis est, ut actum respiciat perfectissime conformem regulæ rationis, & sic habet rationem ultimi. At ei repugnat excessus, aut defectus materiæ a regula rationis, & sic habet rationem medii.

Instabis. Pleræque virtutes tendunt ad extremum suæ materiæ, ut Magnanimitas respicit maximos honores, Magnificentia maximos sumptus, Virginitas abstinet ab omni venerea delectatione, Voluntatis Paupertas ab omni possessione: Ergo nec ex parte materiæ versantur in medio.

Resp. Distinguo: hæ virtutes tendunt ad extremum materiæ suæ, absolute consideratæ, concedo; comparatæ ad circumstantias, nego. Magnanimus enim tendit ad summos honores, sed ubi oportet, & quando oportet, & propter quod oportet: quod quidem medium est inter excessum, nempe tendere quando, ubi, & propter quod non oportet; & defectum, scilicet non tendere etiam quando, ubi, & propter quod oportet. Unde Aristoteles 4. Ethic. c. 3. *Magnanimus*, inquit, *est quidem magnitudine extremus; eo autem, quo oportet, modo*. Idem dicendum de Magnificentia, Virginitate, Paupertate Evangelica.

Colligitur, Virtutem moralem esse positam inter duo extrema vitia, sicque consistere in medio non solum causaliter, quatenus medium in sua materia attingit; sed etiam formaliter, quatenus ipsa mediat inter duos oppositos habitus vitiosos. Id inductione declarat Aristoteles 2. Ethic. cap. 7. Sic Fortitudo est inter Temeritatem & Ignaviam. Temperantia inter intemperantiam & insensibilitatem. Liberalitas inter Avaritiam & Prodigalitatē. Magnificentia inter luxum & sorditiem. Magnanimitas inter Fastum & Pusillanimitatem. Prudentia inter Stultitiam & Calliditatem. Justitia vindex inter Crudelitatē & nimiam Indulgentiam. De aliis Justitiæ speciebus minus li-

liquet esse inter duo vitia. Nam si quis alteri reddat minus, quam debet, injustus est per defectum. At si plus alteri de suo tribuat, quam debet, excessus ille justitiam non lædit, nec spectat ad vitium ei oppositum; sed si immoderatus sit, ad prodigalitatem. Verum dici potest, hunc excessum, cum fit in ipsa commutatione, ac distributione, negligendo æqualitati attendere, videri pertinere ad vitium justitiæ contrarium per excessum, quo aliquis potius eligit plus dare, quam æqualitatem servare. Quamquam eo vitio vix laborent homines ad sibi plus æquo retinendum longe proniores.

SECUNDA CONCLUSIO.

Virtute morali nemo per se, ac proprie abuti potest.

Probatur. Tum ex definitione S. Augustini. Tum ratione: nam virtus moralis perficit appetitum, ut recte utatur iis, quæ sunt in sua potestate: Ergo rei repugnat abusus.

Obji. Qui de sua virtute superbit, ea abutitur; At plerique de propriis virtutibus superbiunt: Ergo.

Resp. Ea abuti, non ut agendi principio, sed ut actionis objecto. Unde non est boni habitus malus usus, sed malus actus occasione bonæ rei elicitus.

Instabis. Qui habitu virtutis præditus est, ob malum finem ex eo potest operari: Ergo & eo abuti.

Resp. Qui agit propter malum finem, jam non agere ex habitu virtutis, sed potius eum corrumpere. Nam habitus virtutis inclinat ad agendum juxta dictamen rectæ rationis; est enim facilitas quædam in appetitu ad obtemperandum rationi. Ed ideo, cum receditur a recta ratione, ab ipso virtutis habitu receditur.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Caussis Virtutibus moralis, ejusque Divisione.

Caussa finalis virtutis moralis ex dictis constat; est enim recta vita, seu actus bonus. Item formalis; est enim commensuratio ad rectam rationem, qua a vitiis oppositis distinguitur. Superest Materialis & Efficiens. Materialis est duplex, nempe materia circa quam, & materia in qua, seu subjectum. Materia circa quam sunt actiones voluntatis & passiones appetitus. Eam specialius explicabimus agendo de singulis virtutibus. Itaque hic solum agemus de causa effectrice Virtutis moralis, deque ejus subjecto.

PRI-

PRIMA CONCLUSIO,

Virtutum semina insunt nobis a natura, sed habitus ipsi actibus iteratis producuntur.

Prima pars constat. Nam insunt intellectui naturaliter quædam principia naturalia honesti & recti, ex quibus omnis virtus manat. Voluntati etiam inest propensio quædam ad bonum honestum, immo ipsi appetitui sensitivo insita est propensio quædam ad aliquas virtutes, quæ *bona indoles* dicitur: ut videmus, alios ex sua complexione ferri ad misericordiam, alios ad castitatem, alios ad fortitudinem, &c.

Secundo quoque pars ipsa experientia constat. *Nam ut fabricando fabri, ita & justas & temperatas actiones exercendo justi & temperantes fiunt*, inquit Aristoteles 2. Ethic. cap. 1. Itaque Virtus assuetudine formatur, cujus tanta vis est sive ad bonum, sive ad malum, ut in alteram naturam transeat.

Verum cum ex actu virtutis ejus habitum fieri fere omnes concedant, non ita facile explicatur hujus formationis modus. Unde, ut res scitu dignissima explicetur, advertendum ex D. Th. 1. 2. quæst. 51. a. 2. & Quæst. de Virt. in communi, a. 9. agentium quædam habere solum in se principium activum sui actus, sicut in igne est solum activum principium calefactionis: & in his non habet locum generatio habitus, & inde est, quod res naturales non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere, ut dicitur in 2. Ethic. Alia vero habent in se simul principium activum & passivum sui actus, quatenus immediatum elicitivum principium non prorumpit in actum, nisi ut motum ab alio altiori exsistente etiam in eodem agente: & in his habet locum formatio habitus, in quantum a principio altiori movente derivatur in principium inferius aliqua impressio habitualiter permanens & facilitans ad ea peragenda, quæ facit ex motione superioris; sicut videre est in manu, quæ, quia scribit, ut mota ab intellectu & voluntate, arte dirigente, ideo susceptiva est cujusdam impressionis ab illis principiis eam moventibus derivatæ, qua fit habilior ad scribendum. Manifestum est autem, quod respectu actuum seu intellectus, seu appetitus, est in homine duplex principium, unum activum, & aliud passivum. In primis enim cum distinxerimus in fine Physicæ duplicem intellectum Agentem & Passibilem, passibilis non exit in actum, nisi quatenus sibi impressus movetur, ac perficitur ab intellectu agente. Similiter voluntas non prorumpit in actum suum, nisi mota ab intellectu dirigente ac regulante. Appetitus vero irascibilis, & concupi-

sci-

scibilis natus est moveri a voluntate, eaque mediante ab intellectu. Unde his omnibus potentis gigni possunt habitus, quatenus motio superioris imprimitur in inferiori moto, ac in eo manet, firmaturque in habitum.

Verum cum ex illa D. Th. doctrinæ præclare, ac radicitus elucescat habitum omnium formatio, ut cum eodem Quæst. cit. de Virtutibus declaremus cujuslibet habitus, intellectualis scilicet ac moralis, propriam generationem, observandum est discrimen inter actum intellectus passibilis ab intellectu agente, & appetitus ab intellectu. Actio enim intellectus fit per assimilationem intellectus cum re intellecta, moveturque intellectus passibilis ab intellectu agente, quatenus ab illo isti imprimuntur species, quibus intelligat, ac objecta manifestentur. Unde virtus intellectualis fit, quatenus species illæ, notionesque per illas formatæ, permanenter firmantur in intellectu passibili, qui non fugaci, facileque delebili impressione hos characteres excipere natus est, sed eos semel impressos stabili, perennique tenacitate per se conservat. Quippe experientia constat, notiones, quas de rebus antea nobis ignotis semel formamus vel per alienam instructionem, vel per propriam ratiocinationem, non fugaci labilique fulgore statim evanescere, sed alta mente reponi, adeo ut quotiescumque illius rei cogitatio inciderit, in eam intellectus feratur, non ut in ignotam, sicut antea, sed ut in rem claram, sibique jam manifestam. Hæc stabilis, tenaxque impressio in intellectu passibili conservata vocatur *virtus intellectualis*; ex quo obiter intelligitur, has virtutes intellectuales in instanti unico actu formari, eo quod species, notionesque semel impressæ intellectui stabiliter in eo figantur.

At vero actio appetitus in appetibili fit per modum inclinationis; movetque intellectus appetitum, quatenus eum ad aliquid inclinat. Quamquam enim appetitus ex propria sui ratione feratur ad bonum, attamen ex se indifferens est ad tendendum in illud, vel istud bonum, & ad ipsum ordinate, vel inordinate prosequendum; ideoque expectat intellectum proponentem bonum, in quod tendat, & determinantem, ac regulantem modum tendendi, sicque appetitus dicitur determinari, ac regulari per rationem, ut per proprium movens. Quemadmodum ergo tenera arbor de se indifferens, ut incurvetur ad dexteram vel ad sinistram, & ob id exspectans manum agricolæ flectentis, cum multoties inclinata fuerit in unã partem, determinatur tandem ad hoc, ut sponte sua in eam vergat, sicque transiens illa motio firmatur in dispositionem constantem; Ita quoque appetitus de se indifferens ad honestum, vel turpe, cum multoties a ratione regulan-

lante inclinatus, determinatusque fuerit ad bonum honestum in aliqua materia, puta justitiæ, motio illa regulativa transiens, ex assuetudine figitur, firmaturque in dispositionem stabilem, ac in appetitu permanentem: ita ut, qui prius extrinsece solum, & cum difficultate ferebatur ad bonum ordinate prosequendum, nova illa dispositione contracta, facile, jucunde, fortiterque in illud protendat. Hæc stabilis, constansque dispositio vocatur *virtus moralis*.

SECUNDA CONCLUSIO.

TRiplex est subjectum moralis Virtutis, Intellectus practicus, Voluntas, Appetitus sensitivus. Ita S. Thomas 1. 2. quæst. 56.

Probatur. Cum virtus moralis sit, qua recte vivitur, seu qua mores rectificantur, in ipsis rectæ vitæ, seu morum principiis collocanda est; Atqui vitæ rectæ, ac morum principia sunt, primo Ratio practica, quæ vitam & mores dirigit: deinde Voluntas, qua, inquit S. Augustinus, bene, vel male vivitur; tum demum Appetitus sensitivus, qui & ipse ad rectam vitam & mores maxime pertinet, quippe cum trahat voluntatem, eique in bonis, aut malis effectivus collaboret, ac sit principium passionum, circa quas virtutum magna pars versatur. Ergo in his tribus virtus moralis constitui debet. Horum enim quodvis si non recte se habeat, vitam, ac mores vitiari necesse est. Porro membra exteriora & cæteræ facultates virtutis moralis subjecta non sunt, quia cum eorum usus pendeat ex appetitu & ratione illum dirigente, modo hæc bene se habeant, illis recte utemur.

Confirmatur conclusio de appetitu sensitivo, quem proprie subjectum virtutis esse plerique negant, cum de ratione practica, & voluntate omnes conveniant. 1. Ubi morbus, ibi remedium apponi debet: Sed deordinatio passionum, proindeque morum, est ex appetitu sensitivo: Ergo ordo virtutis, ut remedium, ei apponi debet. 2. Igniculi & semina virtutum insunt appetitui sensitivo: nam in pueris sese exserunt ante usum rationis; At virtutes, & eorum rudimenta in diversis collocare subjectis absonum plane videtur. 3. Demum. Virtus moralis, ut mox explicui, est ut impressio rectæ rationis in potentia, quæ ab ea regulatur & movetur; Sed etiam appetitus sensitivus regulatur & movetur a recta ratione, eaque motio in eo figi potest, ut permanens, ac constans inclinatio, quæ est ipsissima virtus moralis: Ergo etiam in appetitu sensitivo residet virtus moralis.

Objic.

Objic. 1. Virtus est bona qualitas mentis; Sed appetitus sensitivus non pertinet ad mentem: Ergo in eo proprie virtus non inest. 2. Virtus est habitus electivus; Atqui electio ad voluntatem spectat, non ad appetitum sensitivum: Ergo hic subjectum virtutis non est. 3. Virtutis moralis objectum est bonum honestum; Sed bonum honestum, cum sit bonum rationis, ad voluntatem spectat, non ad appetitum, qui tendit in bonum sensibile: Ergo ad eum virtus moralis non spectat.

Resp. ad 1. Mentem latius hic sumi pro ea omni facultate, quæ mente regitur, ac rationis impressionem stabilem excipere potest, ut supra annotavimus.

Respond. ad 2. Appetitum duobus modis spectari potest. 1. Ut est in brutis, separatus a ratione. Ut est in homine, conjunctus rationi. Hoc posteriori modo participative est electivus: nam electio est appetitus præconsiliati. Porro non sola voluntas hominis, sed etiam ejus appetitus sensitivus fertur in bonum præconsiliatum. Unde & ipse capax est virtutis eum inclinantis ad appetendos actus consilio rationis conformes, puta ad cibum juxta consilium prudentiæ præscriptum. Et sic ad eum spectat electio, & habitus ad hanc honestam electionem inclinans.

Ad 3. Idem dicendum, appetitum sensitivum ex conjunctione cum ratione in homine habere, ut etiam bonum sensibile juxta rationis præscriptum appetere possit, & habitu quodam ad id inclinari. Porro bonum sensibile a ratione regulatum induit rationem honesti.

Instabis. Membra exteriora, etiam ut rationi conjuncta in homine, non sunt capacia virtutis: Ergo nec appetitus sensitivus.

Resp. Nego paritatem. Ut enim notat S. Thomas 1.2. quæst. 56. ar. 4. ad 3. *Aliter regitur corpus ab anima, & appetitus sensitivus a ratione. Corpus etiam ad nutum obedit animæ absque contradictione in his, in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit 1. Politic. cap. 4. quod anima regit corpus despotico principatu, id est, sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam; & propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed appetitus non obedit ad nutum rationis, sed habet proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnat. Unde ibidem dicit Philosophus, quod ratio regit irascibilem & concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc oportet in irascibili & concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.*

Urgebis. Ibi remedium inesse debet, ubi origo mali: Sed deordinatio appetitus est in mala voluntate: Er-

go voluntas, non ipse appetitus, est subjectum virtutis rectificantis motus appetitus.

Resp. Potius appetitum deordinatum esse radicem malę voluntatis circa appetibilia sensibilia. Quod enim quis inordinate velit delectationem sensibilem, non ex ipsa voluntate, sed ex effræni concupiscentia provenit. Unde non labes appetitui inest circa illa ex voluntate, sed voluntati ex appetitu sensitivo; & ideo virtus emendans hanc deordinationem appetitui inesse debet, qui, si sit recta voluntatis actio circa illa, facile consequitur.

Dices. Quoties ad actum duæ sunt facultates, quarum una est movens & altera mota, habitus princeps habet potius esse in facultate movente, quam in mota, ut patet in arte, quæ est in mente, non autem in membris: Atqui in opere virtutis moralis, puta in temperantia, duæ concurrunt facultates, scilicet appetitus sensitivus & voluntas; voluntas autem in eo actu est ut movens, appetitus ut motus: Ergo virtus princeps temperantiæ residere debet in voluntate; in appetitu vero solum quidam habitus huic famulans, qui virtutis proprie rationem non obtinet.

Respond. 1. Argumentum nimis probare. Nam cum voluntas moveatur ab intellectu, in eo solum virtutem residere ex argumento suadetur.

Respond. 2. Distinguo majorem: si facultas mota pure passive se habeat, ut contingit in membris, concedo; si facultas mota & ipsa quoque active se habeat, immo vicissim aliam moveat, nego. Porro etsi appetitus a voluntate moveatur in negotio virtutis: at nec pure passive se habet, immo & ipse voluntatem movet & inclinat. Unde ut rectus sit motus erga materiā temperantiæ v.g. non satis est, immo parum est, ut voluntas recte se habeat ad delectationem; sed maxime requiritur appetitus rectitudo & habitus eam tribuens, qui proinde non ut famulans censeri debet, sed ut ipsius actus principium, proindeque ut princeps habitus. Unde temperans non dicitur, qui appetitum erga cibum deordinate se habentem voluntatis imperio violente retinet; sed cujus appetitus consuetudine ad cibum temperate se habet. Itaque virtus temperantiæ est proprie & consummate in appetitu, licet in voluntate, & mente quandam dispositionem requirat.

Divisio Virtutis moralis.

Virtus moralis vulgo & recte dividitur in quatuor generales species: Prudentiam, Justitiam, Temperantiam, & Fortitudinem. Hæ dicuntur *Virtutes Cardinales*, quod non solum principes sint, ad quas aliæ reducuntur; sed his veluti cardinibus omnis bona, honestaque vita vertatur. Pro-

Probatur divisio. Primo ex subjecto moralis Virtutis. Quatuor enim facultates sunt, quibus recte vivitur. Intellectus practicus, qui est prima recte vivendi regula. Voluntas, & Appetitus sensitivus, qui in Concupiscibilem & irascibilem dividitur; Ergo dari debent quatuor veluti principes virtutes his correspondentes. Prudentia mentem erga agenda rectam efficit. Justitia Voluntatem erga bonum alienum; nam circa proprium non eget virtute, qua ad illud feratur, quia illud ex se satis appetit, nec in ejus amore excedit, nisi quatenus propter ipsum turbat alienum. Temperantia perficit partem Concupiscibilem, ut moderate se habeat ad bonum sensibile. Fortitudo demum perficit partem Irascibilem circa bonum & malum arduum, ne aut ignavia succumbat, aut temeritate inordinate insurgat.

Probatur 2. Ex objecto moralis Virtutis. Hæc enim respicit bonum honestum, id est, conforme ordini rationis. Tale autem bonum spectari potest, primo in suo fonte, ut scilicet a ratione regulatur, & hoc modo spectat ad Prudentiam. Secundo, ut applicatur actionibus voluntatis, & sic pertinet ad Justitiam. Tertio, ut reperitur in passionibus partis Concupiscibilis, & sic pertinet ad Temperantiam. Quarto demum, ut reperitur in passionibus partis Irascibilis, ac sub ea ratione respicitur a Fortitudine: Ergo hæc sunt quatuor principes virtutes, ad quas aliæ omnes referuntur, ut sequenti conclusione explanabimus; nulla enim est, quæ ad hocce bonum non tendat.

ARTICULUS TERTIUS.

De Contrario Virtutis, scilicet Vitio.

Etsi ea, quæ de Vitio dici possunt, ex his, quæ circa Virtutem dicta sunt innotescant, quippe cum unum contrarium per aliud cognoscatur, non pigebit tamen uberioris doctrinæ gratia quædam breviter attingere circa vitiorum naturam, divisionem, causas, & actum, qui proprie *peccatum* dicitur.

Vitium definitur: *Mala qualitas mentis, qua male vivitur, & nemo bene utitur.*

Hæc definitio satis constat ex dictis circa Virtutis definitionem. Ut enim virtutis proprium munus est dare bonum usum, & vitæ nostræ cursum dirigere; ita & vitii est inclinare ad male utendum facultatibus nostris, ac vitæ nostræ ordinem corrumpere. Definiri præterea potest vitium: Dispositio, imperfecti ad pessimum. Vitium enim significat dispositionem potentiæ corruptæ, ac male se ha-

habentis, estque veluti quædam spiritualis ægritudo, inclinatque ad peccaminosum actum, qui est pessimus.

Ex hac definitione colligitur, omne vitium esse contra naturam hominis, non modo quia est corruptio quædam, ægritudoque animi, cujus potentias a debito statu dimovet, ac pervertit; sed etiam quia est contra rationem, qua homines sumus, & a brutis distinguimur.

Vitia dividi possunt, non secus ac virtutes, in quatuor generalia, Imprudentiam scilicet, Injustitiam, Intemperantiam, & Vitium contra fortitudinem, quod generico nomine carere videtur.

Divisio probari potest. Tum quia contrariorum sicut est eadem ratio, ita & idem proportionaliter divisionis modus. Tum ex parte subjecti vitii, quod est quadruplex, non secus ac virtutis; intellectus scilicet, voluntas, appetitus concupiscibilis, & appetitus irascibilis. Tum demum ex parte objecti: vitium enim cum habeat pro objecto bonum deordinatum, corrumpit bonum rationis. Tale autem bonum potest quadrupliciter turbari ac corrumpi. Primo, ut est in fonte suo, scilicet in intellectu, & circa hoc versatur Imprudentia. Secundo, ut est in voluntate derivatum, & talis corruptio fit per Injustitiam. Tertio, ut extenditur ad regendos partis concupiscibilis affectus, & sic turbatur per intemperantiam. Quarto demum, ut moderatur passiones irascibilis, & sic destruitur per vitium fortitudini oppositum.

Præter hanc partitionem dividi potest vitium. Primo in illud, quod consistit in defectu: & illud, quod consistit in excessu. Cum enim virtus medium teneat, omnis recessus a medio est vitiosus. Dupliciter autem recedi potest a medio. Primo per excessum, ut si quis plus comedat, quam oporteat. Secundo per defectum, ut si quis minus de cibo sumat, quam exigat recta ratio.

Secundo vitium dividi potest in vitium spirituale, & vitium corporale. Objectum enim vitii est bonum deordinatum. Ex bonis autem deordinatis quædam possidentur modo aliquo spirituali, ut fama, honor, scientiæ, &c. alia vero possidentur, & delectant per corporeum contactum, ut voluptates gulæ, & tactus. Vitia spiritualia sunt, quæ in bona primi generis deordinate tendunt: vitia vero corporalia, quæ versantur inordinate circa bona secundi generis.

Tertio demum ex vitiis quædam dicuntur *radices aliorum*, ut Cupiditas, quam Paulus vocat *radicem omnium malorum*, eo quod, ut peregregie notat D. Thomas, sicut radix trahit & suggerit alimentum toti arbori, sic cupiditas colligendo divitias præbet nutrimentum toti arbori iniquitatis. Quædam vero dicuntur *capitalia*, eo quod si-

sicut caput influit vitam, motum, vigoremque aliis membris, & ipsa ducit ac dirigit, ita uoque ista vitia influant in alia, & ipsa veluti ducant; sic superbia est initium, & origo omnis peccati, quod omne peccatum in eo consistat ut homo se subtrahat a subjectione Dei, propriamque voluntatem divinæ anteponat, quod est sine dubio summæ superbiæ. Similiter avaritia, luxuria, gula, pigritia, ira, & invidia, ducunt, fovent, reguntque agmen vitiorum, & ideo *vitia capitalia* vocantur.

Causæ vitiorum, cum sint variæ, omnes possunt ad duas classes reduci, extrinsecas scilicet, & intrinsecas. Causæ vitii extrinsecæ sunt in primis malignum quidam genius tentans, instigans, & concupiscentiam inflammans. Secundo occasiones & objecta sollicitantia. Tertio pravi homines, qui verbis, factis, exemplisque alios ad iniquitatem trahunt. Causæ vero interiores vitiorum sunt in primis ignorantia, quæ extinguit lumen rationis dirigentis, sicque nos innumeris offendiculis exponit, non secus ac si quis lucernam extingueret homini in obscuro, lubrico, periculosoque tramite gradienti. Secundo malitia ipsius voluntatis, quæ habens intentionem corruptam circa finem, facile peccat circa media. Tertio passio, quæ sollicitat voluntatem & excæcat rationem. Quarto demum, præcedens peccatum, quod nisi per pœnitentiam deleatur, pondere ad alia trahit.

Peccatum est proprie actus a vitioso habitu elicitus, & definitur a S. Augustino: *Dictum* vel *factum*, vel *concupitum contra legem æternam*. Dividi posset eodem modo, ac vitium, cujus proles est. Sed præterea varias speciales divisiones habet. Primo enim dividi potest in mortale & veniale, inter quæ id discriminis assignat D. Thomas, quod mortale corrumpat vitæ spiritualis primum principium, scilicet ordinem in finem ultimum. Veniale vero duntaxat peccet contra media, retinendo tamen intentionem & ordinem finis ultimi. Siquidem in peccato mortali homo præfert creaturam Deo; in veniali vero, licet semper Deum omnibus præferat, attamen aliis non ita omnino utitur, sicut ordo finis ultimi exigeret, in quantum vel illis morosius adhæret, vel negligentius incumbit, vel aliquo alio modo minus ordinate ad illa se habet.

Secundo dividitur in peccatum cordis, oris, & operis, non quidem ut in distinctas species, sed ut in tres veluti gradus, quibus acceditur ad consummationem actus vitiosi, qui primo corde concipitur, secundo ore exprimitur, tertio perficitur opere: ut ira primo concipitur corde, secundo contumeliosis verbis se prodit, tertio, usque ad facta injuriosa procedit. Annotat vero D. Augustinus

lib. 12. de Trinitate, peccatum in corde tribus quoque gradibus perfici, nam primo cogitatione inchoatur, delectatione nutritur, consensu completur,

Tertio dividi potest in peccatum contra Deum, contra proximum, & contra seipsum. Peccatum enim turbat ordinem rationis. Triplex autem est ordo in homine, ad Deum, ad seipsum, & ad proximum. Peccata, quæ lædunt ordinem, quo homo immediate respicit Deum, ut blasphemia, sacrilegium, &c. dicuntur esse contra Deum. Peccata, quæ turbant ordinem, quem homo tenere debet in propriis bonis, dicuntur peccata hominis in se ipsum, ut gula, luxuria, &c. Peccata demum, quæ lædunt ordinem erga proximum observandum, dicuntur esse in proximum, ut homicidium, furtum, &c. attamen quia ordo, quem homo habet ad seipsum, & ad proximum, continetur sub ordine ad Deum, ideo omne peccatum est contra Deum.

Porro in calce articuli, ut deformitas peccati profundius innotescat, non pigebit annotare octo præcipue modos, quibus peccatum est contra Deum, 1. Deum offendit, ut supremum legislatorem, ejus præcepta contemnendo, & debitam obedientiam denegando. 2. Ut justissimum judicem, cujus judicium non formidat, & indignationem audacissime provocat. 3. Ut testem fidelissimum, non reverendo ejus præsentiam, & in oculis ipsius male agendo. 4. Ut summum bonum, ei vilem satisfactionem præponendo. 5. Ut amicum & benefactorem, ipsi odium pro amore, injurias pro beneficiis rependendo, immo ejus beneficia convertendo in instrumenta injuriæ, quod est ingratitudinis culmen. 6. Ut supremum Dominum, contra ejus legitimum dominium proterve rebellando. 7. Ut primum principium, a quo deficit & sese subtrahit. 8 Demum, ut ultimum finem, ab eo aberrando ac sponte recedendo, sibique cum insigni ejus contumelia finem ultimum in creatura præstituendo.

QUÆSTIO SEXTA

De Virtutibus in particulari.

NUmerosam Virtutum familiam ita distribuit D. Thomas, ut omnes omnino virtutes morales reducat ad quatuor illas principes, quas *Cardinales* vocatas supra memo-

moravimus. Neque enim in moralibus virtutibus ulla esse videtur, quæ non sit alicujus ex quatuor cardinalibus vel species, sub ea tanquam suo genere contenta; vel pars integralis, concurrens scilicet ad actum ejus perficiendum; vel demum, ut vocat D. Thomas, *pars potentialis* principali adjuncta, non secus ac potentia suæ essentiæ, ut per eam minus principales actus perficiantur: sicut essentia per se, quod præcipuum est, præstat, alia vero per suas potentias perficit. Unde in hac quæstione has quatuor virtutes præcipuas quatuor articulis breviter attingendas suscipimus, in quibus etiam de adjunctis, integrantibusque virtutibus dicetur, deque earum speciebus, ut sic omnium moralium virtutum seriem aliquatenus delibemus.

ARTICULUS PRIMUS.

De Prudentia, & Virtutibus sub ea contentis.

PRudentia lux agendorum, ars recte vivendi, voluntatis oculus, cæterarum virtutum dux, fons, caput, norma, princeps, definitur a Platone *Scientia felicitatis effectrix*, eo quod ad hunc scopum omnes actiones dirigat; a Cicerone vero, *Rerum expetendarum scientia*, [porro hic sumitur scientia non stricte, sed late, pro quavis certa & infallibili notitia] eo quod hujus virtutis munus sit discernere, quid eligi debeat, quidve repudiari. Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. aptissime illam definit *Rectam rationem agibilium*, id est, virtutem rectificantem intellectum ad bene se habendum circa agibilia, seu eligibilia; coincidunt enim. Quippe cum intellectus sit regula & dux appetitus, ut bene hoc munere fungatur, recteque se habeat ad judicandum de his, ad quæ appetitus fertur, & ea, quæ decent ac expediunt, præcipiat, eget aliqua virtute, quæ *Prudentia* nuncupatur.

Ex hac Prudentiæ definitione quædam ad pleniorem ejus notitiam deduci possunt. Primo, principium, quo prudentia nititur, esse rectam finis intentionem. Prudẽtia enim negotiatur circa agibilia & eligibilia, in quibus finis se habet ut principium in speculabilibus: unde, ut conclusionum cognitio cognitionem supponit primorum principiorum, & in ea fundatur; ita tota prudentialis negotiatio circa agibilia fundatur in appetitu recto finis, cui agenda commensurat: ideoque appetitu circa finem corrupto, impossibile est, subsistere prudentiam, sed necesse est, ut degeneret in malignam quandam astutiam. Et quia in humanis ultimus totius vitæ finis est alio-

rum mensura, quamvis ille, qui ad aliquem particularem finem bene ratiocinatur, ut ad victoriam, dicatur secundum quid *prudens*, scilicet in bellicis; attamen ut quis sit simpliciter prudens, necesse est, bene se habeat circa finem ultimum vitæ, ac recte ratiocinetur de rebus agendis per ordinem ad ipsum.

Secundo deducitur, Prudentiam non hærere in universalibus, sed maxime respicere singulares. Unde qui vacat sublimiorum, universaliumque rerum cognitioni, *sapiens* quidem habetur, non tamen *prudens*, nisi ad singularia descendat, ut observat Aristoteles 6. Ethic. c 7. Hujus ratio est. Tum quia prudentia perficit rationem practicam ad regulandas actiones: de ratione autem regulæ est, ut applicetur regulandis, ideoque ad prudentiam maxime pertinet applicatio rationis ad singulas actiones. Tum etiam quia prudentia versatur circa agibilia: actio autem est in singularibus, & ideo singularibus maxime attendit prudentialis consideratio.

Verum, cum virtus certa, infallibilisque esse debeat, & aliunde singularia sint maxime incerta, dubitari posset, qua ratione Prudentia possit certo & infallibiliter objectum suum atringere, si versetur circa singularia. Sed id facile patebit, advertendo, quod licet ratio vix possit certo & infallibiliter attingere quid verum sit in rebus singularibus; potest tamen certis & infallibilibus regulis discernere, quid in quolibet particulari negotio, quantum volueris incerto ac dubio, agere debeat homo, ut secundum virtutem in illo se gerat, vitiique deformitatem vitet. Prudentia non quærit quid verum sit in ipsis rebus particularibus, imo plerumque vir prudens quantum ad hoc errat; sed solum quid amplectendum sit, omnibus expensis secundum exigentiam rei, loci, personæ temporis, &c. Et quantum ad hoc prudentia est certa & infallibilis.

Tertio infertur, proprium Prudentiæ actum esse *Precipere*, seu *Imperare*. Cum enim rectificet rationem practicam, debet illam perducere ad id, quod est perfectum, ultimumque in ratione practica: hoc vero est præcipere, seu imperare. Imperium enim statim infert executionem, quæ est finis rationis practicæ; ideoque cæteri rationis practicæ actus, scilicet consultare, ac de consultatis recte judicare, censentur imperfecti & steriles, nisi per efficax imperium applicentur ad opus. Unde præclare notat D. Thomas, perfectionem artis consistere in judicando, prudentiæ vero in præcipiendo. *Et ideo*, inquit Sanctus Doctor 2.2. quæst. 47. art. 8. *reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium*, [quod tamen sequi non curat] *quam qui*

qui peccat nolens, quod procedit ex defectu judicii. Sed in prudentia est è converso: imprudentior enim est, qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.

Quarto deducitur, Prudentiam aliis virtutibus medium præstituere. Quamquam enim omnis virtus moralis ex se inclinet ad medium in sua propria materia, neque hoc habeat a dictamine Prudentiæ, sed ab ipsa synderesis lumine dictante, vivendum esse secundum rationem, ideoque nec plus, nec minus in unoquoque assumendum, quam ratio præscripserit, in quo medium virtutis consistit, attamen in quo situm sit illud medium in hoc particulari agibili, v.g. in eligenda comestione; synderesis immediate non præscribit, sed hoc deducere ac determinare ex principiis synderesis pertinet ad prudentiam. Unde ut notat Cajetanus, prudentia præstituit finem, medumque virtutis non in abstracto, dictando v. g. non esse recedendum a medio rationis in cibis propter delectationem, [ad hoc enim duce synderesi inclinat temperantia] sed in concreto, dictando, ubi sit medium rationis, quod quærit temperantia in hoc particulari actu comestionis.

Verum his circa Prudentiam declaratis, ad pleniorem adhuc hujus virtutis explicationem operæ pretium fuerit, singulas ejus partes, tum integrantes, tum subjectivas, tum potentiales, singulis Paragraphis attingere.

§. I.

De Partibus quasi integralibus Prudentiæ.

OBservat D. Thomas 2.2. quæst. 48. ar. 1. quod cum triplex distingui possit partis genus, scilicet integralis, ut paries, tectum, & fundamentum respectu domus; subjectiva, quæ scilicet subjicitur toti tanquam species generi, ut bos & leo animali; potentialis, quæ adjungitur toti, per modum potentiæ virtutem ejus participantis, sicut nutritivum & sensitivum dicuntur partes animæ, cujus virtutem inter se dividunt & inadæquate participant, omnes hi partium modi in qualibet Virtute Cardinali distingui possunt, sicque triplex partium genus ei attribui. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, non quod ipsa virtus sit aliquid in se compositum, [est enim qualibet virtus una, simplexque qualitas] sed ita ut illæ dicantur *partes integrales* virtutis alicujus principalioris, quas necesse est concurrere ad perfectum illius actum, & sine quibus mancum, defectuosumque censetur opus talis virtutis. Alio modo ad instar specierum sub

ea, ut sub suo genere, contentarum; nam, ut dictum est in Logica, genus est totum aliquod commune, cujus partes sunt species ei subjectæ. Tertio ad instar partium potentialium, ita, ut partes potentiales alicujus principalioris virtutis dicantur aliæ virtutes cum ea connexæ, illique diunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, in quibus ratio principalis virtutis plene, perfecte, exacteque non reperitur, quæque proinde totam ejus potentiam non adæquant, sed solum aliquam illius particulam sibi vendicant, sicut nutritivum non adæquat totam virtutem animæ vegetativæ, sed solum aliquid illius sibi assumit. Hoc ita constituto in hoc §. quæritur, quot & quales sint partes integrales prudentiæ.

Partes integrales prudentiæ sunt octo, scilicet, *Ratio*, *Intellectus*, *Circumspectio*, *Providentia*, *Docilitas*, *Cautio*, *Memoria*, & *Solertia*, *seu Eustochia*. Has omnes recenset D. Thomas 2. 2. quæst. 48. ar. 1. sex quidem primas ex Macrobio, septimam ex Tullio, octavam ex Aristotele: Quarum octo, quinque pertinent ad prudentiam quatenus est cognoscitiva, scilicet Memoria, Ratio Intellectus, Docilitas & Solertia; aliæ vero tres pertinent ad eam, secundum quod est præceptiva, scilicet Circumspectio, Providentia, & Cautio.

Divisio non posset luculentius declari, quam ipsis D. Thomæ verbis, qui hujus diversitatis rationem ex eo assignat, *Quod circa cognitionem* [practicam, & actus moralis regulativam] *tria sunt consideranda. Primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est Memoria; si autem præsentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur Intellectus. Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam*, [discendo scilicet ab alio] *& ad hoc pertinet Docilitas; vel per inventionem*, inquirendo scilicet per seipsum] *& ad hoc pertinet Eustochia, quæ est bona conjecturatio. Hujus autem pars, ut dicitur 6. Eth. est Solertia, quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur 1. Post. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum quod scilicet ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda, vel judicanda, & hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc, quod recta præcipiat, tria debet habere, Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem, & hoc pertinet ad Providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad Circumspectionem. Tertio, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad Cautionem*. Ergo aptissime assignantur hæ octo partes integrales prudentiæ, de quibus ut quidpiam sigillatim ex Angelico Doctore dicamus,

Memoria hic sumitur; non pro potentia memorativa nu.

nude sumpta, sed instructa pluribus experimentis, quæ circa negotia præterita facta sunt, vel ab aliis audita, quibus magnopere adjuvatur prudentialis consultatio, quatenus ex his futura conjectamus. Cum enim, ut ait, Aristoteles 6. Ethic. *oportet principia conclusionibus proportionata esse, & ex talibus talia concludi*; per experimentum negotiorum quid in pluribus eveniat discimus, sicque de agendis melius judicamus. Sed egregie observat D. Thomas 2. 2. quæst, 49. ar. 1. quod cum, ex Tullio l. 3. Rhetor. memoria non solum a natura perficiatur, sed etiam habeat plurimum artis & industriæ, *Quatuor sunt*, verbis ejus utor, *per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est, ut eorum, quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat convenientes; nec tamen omnino consuetas, quia ea, quæ sunt inconsueta, magis admiramur, & sic in eis animus magis & vehementius detinetur. Ex quo fit, quod eorum, quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices & spirituales facilius ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur; quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Secundo oportet, ut homo ea, quæ vult memoriter retinere, ordinate disponat, ut ex uno memorato* [quasi deducente apta compage, ac concatenatione rerum sese excipientium] *facile ad aliud procedatur: unde Aristoteles dicit* lib. de Mem. cap. 3. *A locis videmur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt. Tertio oportet, ut homo sollicitudinem apponat & affectum adhibeat ad ea, quæ vult memorari; quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Unde Tullius dicit in sua Rhetorica; quod sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. Quarto oportet, quod ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit* de Mem cap. 3. *quod meditationes salvant memoriam, quia ut ibidem dicitur, consuetudo est quasi natura.* Hæc ille apposite omnino.

Hic obiter nota deductam ex his principiis artem, qua aliqui miro, ut videtur imperitis, memoriæ conatu plurima verba quantumvis barbara ordinate reddunt, immo ordine inverso. Nempe Animo disponunt seriem aut cellarum, aut hominum, aut aliarum rerum, quarum ordinem frequenti exercitatione probe tenent. His rebus hæc nomina alligant, prodigiosa quadam ac insolita connexione conficta inter nomen & rem, ac multoties id repetunt, dum barbara hæc scribuntur nomina. Ea connexione fit, ut nomen retineant, & ejus seriem Hinc utrumque facile reddunt.

Intellectus sumitur hic non pro potentia intellectiva, nec pro habitu, quo principia universalia per se nota, tum speculabilia, tum practica, tenemus; sed pro evidenti, ac penetrativa notitia singularis negotii, circa quod versatur electio. Cum enim prudentia concludat aliquid singulare agibile, non sufficit intellectus universalium principiorum, quæ tenent locum majoris, sed præterea necesse est habere cognitionem singularis negotii, quod in consultationem vocatur, ut sit loco minoris: & hæc cognitio dicitur *intellectus*, quomodo etiam qui probe tenet aliquod particulare factum, solet dici *intelligens in illo*.

Docilitas est, qua aliquis fit alienæ instructionis bene susceptivus; ideoque importat & affectum, & promptitudinem ad discendum. Hæc ad prudentiam summe necessaria est, quia cum prudentia versetur circa agibilia, in quibus sunt infinitæ diversitates, quæ non possunt satis ab uno perspici, homo ad illam eget ab aliis erudiri: præcipue a senibus, quos tempus & experientia in agibilibus doctos facit. Unde, ut ait Aristoteles 6. Ethic. cap. 11. *Oportet attendere expertorum & senum, & prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus & opinionibus, non minus quam demonstrationibus: propter experientiam enim vident principia*. Hoc autem pertinet ad docilitatem.

Solertia, seu *Eustochia* [pro eodem enim hic usurpantur, quamvis aliquatenus differant] definitur, *facultas subito reperiendi, quod expedit*. Unde ad prudentiale judicium maxime necessaria est; præcipue quia plerumque negotia non relinquunt copiam diuturnæ consultationi, nec patiuntur, ut aliorum consilium requiramus.

Ex solertia derivatur *Sollicitudo*, sollicitus enim est quasi *solers citus*. Unde sollicitudo importat supra solertiam quandam ad cito exsequendum animi applicationem quæ etiam prudentiam spectat. Ut enim dicit Aristoteles 6. Ethic. cap. 9. *Oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde*. Sed cum sollicitudo sit adeo commendabilis, nec virtutes inter se pugnent, paradoxum videtur id, quod dicit Aristoteles 4. Ethic. cap. 3. *Quod ad magnanimum pertinet pigrum esse & otiosum*, quod tamen capitaliter sollicitudini opponitur. Verum, ut præclare D. Thomas explicat: *Magnanimus dicitur piger & otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his, in quibus confidendum est; & circa illa non superflue sollicitatur. Superfluitas enim timoris & diffidentiæ facit superfluitatem sollicitudinis*. Unde in tantum magnanimitas excludit nimiam sollicitudinem, in quantum excludit timorem & diffidentiam.

Ratio sumitur hic, non pro facultate inferendi unum ex alio, sed pro quadam illius facultatis perfectione circa agibilia, seu pro bono illius usu.

Providentia quendam futurorum prospectum importat; est enim *providere* quasi *procul videre*. Et hæc ad prudentiam necessaria est, quia cum prudentia in finem assequendum omnia dirigat, id est, præsentia agibilia in futurum, debet & futurorum prospectum habere.

Circumspectio dicit attentionem quandam vigilantem ad observanda omnia, quæ negotium circumstant, & collationem illorum ad ea, quæ in finem ordinantur, ne quid ex necessariis operi desit.

Cautio denique veluti excubias agit ad præcavenda mala, quæ operi admisceri possunt, & vitanda pericula, quæ rem turbare, vel ex re consequi possunt.

§. II.

De partibus subjectivis Prudentiæ, seu de illius speciebus.

PArtes subjectivæ Prudentiæ sunt quædam specialiores virtutes, quæ sub generali ratione prudentiæ continentur, ut species sub suo genere, de quibus proinde prudentia essentialiter & directe prædicantur, ut animal de bove, & leone. Pro illarum explicatione,

Dico 1. Prudentia dividitur tanquam in suas partes subjectivas, seu proprie dictas species, in Prudentiam, qua quis regit se ipsum; & Prudentiam, qua quis multitudinem regit; seu in *prudentiam monasticam*, id est, privatam, personalem, ac quasi solitariam; & in prudentiam gubernatricem, moderatricemque, qua quis regit corpus politicum ex plurium conventu conflatum.

Declaratur bonitas divisionis. Cum enim Prudentia sit recta ratio agibilium, ibi diversæ sunt species prudentiæ, ubi diversa sunt formaliter agibilia; Atqui agibilia circa privatam personam & circa multitudinem sunt diversa: Ergo pertinent ad diversas species prudentiæ. Major patet. Probatur minor. Cum enim agibilium ratio desumatur ex fine, sicut conclusionum ratio ex principiis, agibilia in diversos fines ordinata sunt formaliter diversa, sicut conclusiones ex diversis principiis illatæ sunt diversa formaliter; Atqui agibilia circa propriam personam, quæ pertinent ad monasticam prudentiam, habent pro fine bonum propriæ personæ, seu privatum; agibilia vero circa communitatem, quæ respicit prudentia gubernatrix, habent pro fine bonum publicum totius communitatis; Ergo sunt formaliter diversa.

Di-

Dices. Virtus propriè dicta habet versari circa bonum proprium, ut faciat bonum habentem; Atqui prudentia illa gubernatrix non quærit bonum proprium, immo propter commune negligit proprium, ut videre est in optimis principibus & magistratibus: Ergo non est virtus propriè dicta, nec proinde species prudentiæ.

Resp. Cum D. Thoma 2. 2. qu. 47. ar. 10. ad 2. *Quod ille, qui quærit bonum commune, ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis, vel regni. Inde Valerius Maximus de Antiquis Romanis dicit, quod malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio. Secundo quia homo, cum sit pars domus, vel civitatis, oportet, quod consideret, quid sit sibi bonum ex hoc, quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit* lib. 3. Confess. cap. 8. *Turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens.*

Dico 2. Prudentia gubernatrix, seu moderatrix communitatis, dividitur in *Oeconomicam*, *Politicam*, *& Militarem*.

Declaratur divisio. Cum enim gubernatrix prudentia respiciat regimen multitudinis, distinguenda est secundum varias species socialis multitudinis, & fines diversos, in quos tendit; Atqui triplex est species multitudinis, triplexque finis, propter quem convenit: Ergo & triplex distingui debet prudentia gubernatrix. Declaratur minor. Est enim in primis multitudo adunata ad constituendam familiam & ad convivendum, cujus finis est vel educatio liberorum, vel paulo generalius, pacificus, tranquillusque convictus, nec dissidiis domesticis turbatus, nec necessariorum inopia molestus, nec possessionum mala administratione in brevi dissipandus: & ad hanc multitudinem regendam, illumque finem procurandum datur prudentia œconomica, cujus est filios rite educare, servis bene uti, possessiones conservare, quæstui legitimo studere. Est autem alia multitudo, non hominum sub uno tectu convictuque associatorum, sed plurium familiarum convenientium sub iisdem legibus ad constituendam civitatem, vel regnum, cujus finis est pax, tranquillitasque publica: & ad hanc multitudinem regendam, ac in pace servandam datur prudentia politica. Est demum aliud multitudinis genus ad unum particulare negotium, scilicet victoriam, congregatæ: & hujus multitudinis regula est prudentia militaris.

Prudentia politica dividi præterea potest in *Architectonicam*, & *Politicam simpliciter dictam*. Prudentia archite-

ftonica est, qua, qui præest, regit multitudinem, posfetque fubdividi in *Monarchicam*, *Aristocraticam*, & *Democraticam*, juxta tres celebres regiminum formas; in quarum prima unicus est, qui cæteris omnibus imperat, in fecunda optimates fupremum regiminis clavum tenent in tertia populus fe ipfum regit. Prudentia vero politica fimpliciter dicta eft, qua civis pro fua virili parte collaborat principi, feque difponit, quatenus eft membrum reipublicæ, in ordine ad bonum publicum; feu qua aliis recte convivit in ordine ad bonum publicum.

§. III.

De Partibus potentialibus Prudentiæ, feu de virtutibus ei adjunctis.

Pars potentialis fumitur hic non pro correlativo totius potentialis, de quo diximus in Logica minori; fed fecundum analogiam ad divifionem virtutis rei in quafdam potentias effentiæ adjunctas, in quibus inadæquate reperitur, ficut fupra dictum eft §. 1. Unde virtutes illæ dicuntur *partes potentiales prudentiæ*, quæ illi adjunguntur ac miniftrant in quibufdam actibus minus principalibus, nec plene rationem prudentiæ affequuntur ficut fubjectivæ.

Tres funt ejufmodi partes potentiales prudentiæ, feu virtutes adjunctæ, ut ei inferviant ad actus minus principales circa materiam prudentialem, fcilicet Eubulia, Sinefis, & Gnome. Ita D. Thomas 2. 2. q. 51.

Declaratur. Ratio practica, quæ dirigitur per prudentiam, tres actus habet circa agibilia, fcilicet confilium de agendis, judicium de confiliatis, imperium applicans confiliata ad exfecutionem; quorum trium actuum, ut patet, imperium eft principalior: Ergo neceffe eft, prudentiam quidem immediate refpicere imperium, ut actum principaliorem; habere vero virtutes fibi adjunctas, quæ immediate procurent alios duos actus minus principales, confilium fcilicet & judicium. Virtus quæ rectificat confilium, dicitur a Græcis, *eubulia*, id eft latine *bene confiliativa*, feu *bona confultatio*, cui opponitur *panurgia*; quafi latine *calliditas*, *vafrities*, feu *aftutia*, quæ malignis confiliis procurat affecutionem finis. Quæ vero rectificat judicium circa confiliata, duplex eft. Altera enim de confiliatis judicat fecundum communes leges, & hæc dicitur, *fynefis*, a verbo *fymena*, quod eft latine *intelligere*, feu, *bene fentire*, aut fecundum alios *fenfate decernere*. Unde, inquit D. Thomas,

fe-

secundum synesim dicuntur aliqui synetì , *id est, sensati* , *vel* eusynite , *id est* , *boni sensus* . Huic opponitur , Asynesia, id est , *stoliditas* , ac *stultitia* . Altera demum de consiliatis , in quibus leges communes deficiunt , judicat secundum altiora principia ; sunt enim quandoque casus in soliti , quos aut lex non attingit ; aut si attingat , patitur tamen exceptionem in illis propter aliquid circumstans, & ideo necesse est recurrere ad altiora principia , ut de illis rectum feratur judicium . Virtus, quæ id præstit , dicitur , *gnome* , quæ licet apud Græcos sonet simplicem *sententiam* , ex usu tamen sumitur pro aliqua judicii excellentia, importatque quandam animi sublimem perspicacitatem altioribus attendentem .

Eubulia , ut de singulis quidpiam dicatur, duobus maxime corrumpitur, malo fine, vel malis mediis. Ut enim ait D. Thomas 2. 2. q. 51. ar. 1. ad 2. *Non est bonum consilium , sive aliquis malum finem in consiliando praestituat , sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat; sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio , sive aliquis falsum concludat , sive etiam concludat verum ex falso, quia non utitur convenienti medio* . Requiritur insuper ad hanc virtutem non solum adinventio,solersque excogitatio eorum, quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliarum circumstantiarum accessus, scilicet tempus congruum , ut nec nimis tarde , nec præcipiti velocitate consultatio fiat , modus consiliandi, ut scilicet firmum , constansque sit consilium , &c.

Synesis, cum sit arbitra & ponderatrix consiliatorum, est maximi momenti in agendis : quippe cum multi sint bene consiliativi, qui tamen de consiliatis, inventisque nesciunt recte judicare ; Sicut etiam in speculativis quidam solerter, sagaciterque inquirunt , eo quod ratio eorum prompta sit ad discurrendum circa diversa propter excellentiam imaginationis diversa phantasmata facile, apteque formantis;qui tamen non pollent judicio discernente, & quid cuique congruat apposite dictante,propter defectum intellectus, qui maxime provenit ex mala sensus communis dispositione , ut notat D. Thomas 2. 2. quæst. 51.a.3. Ad hanc vero virtutem tria maxime requiruntur. Primo recta virtutis cognoscitivæ dispositio , ad recipiendas res , ut sunt in se ipsis . Hæc enim comparatur speculo , quod si fuerit recte dispositum , species rerum fideliter reddit; si autem male disponatur, omnia subversa , distortaque repræsentat . Secundo, ut animus non sit falsis , pravisque judiciis præoccupatus, sed veris & rectis imbutus. Tertio demum , ut appetitus non sit vitiis depravatus , nam de eligibilibus maxime judicamus secundum appetitus dispositionem ; quippe , inquit Ari-

sto-

stoteles: *Qualis unusquisque est, talis ei finis videtur.*

Gnome, cum easdem requirat dispositiones ac Synesis, insuper exigit quandam animi, Judiciique sublimiorem perspicacitem, quæ non solum intentionem legis penetret, ut videat in quibus casibus ab ea sit aliquando recedendum, propter quasdam speciales circumstantias: sed etiam sublimiora juris principia comprehendat, ut juxta ipsa de illis casualibus possit apte decernere.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Justitia, & Virtutibus sub ea contentis.

JUstitia inter virtutes post Prudentiam prima est. Hæc rerum publicarum genitrix, custos, ac moderatrix existit, legum optimarum parens, perpetuum humanæ societatis vinculum, malorum domitrix, bonorum præsidium, injuriarum propulsatrix, discordiarum arbitra, civitatum anima, humanorum bonorum æqua dispensatrix, &, ut uno verbo dicam, publicus quidam pacis, tranquillitatis, totiusque publici boni thesaurus, ex quo cuilibet, quod sibi congruit, tribuitur. Unde illius elogium est apud Aristotelem lib. 5. Ethic. *Quod sit præclarissima virtutum, & neque Hesperus, neque Lucifer sit adeo admirabilis: cujus*, ut inquit Cicero 1. Offic. *tanta vis est, ut ne illi quidem, qui maleficio & scelere pascuntur, possint sine ulla illius particula vivere. Nam qui eorum cuipiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid, aut etiam eripit, is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum. Ille autem, qui Archipirata dicitur, nisi æquabiliter prædam dispertiat, aut occidetur, aut a sociis relinquetur.*

Sumitur Justitia, præcipue in sacris Litteris, paulo latius pro omni virtute, ita ut *vir justus* idem sit, ac omnium virtutum dotibus instructus. Cujus quidem acceptionis ratio est, quia sicut in omni vitio quidpiam injustitiæ reperitur, quatenus vel Deo, vel proximo, vel nobis aliquid debitum subtrahitur, vel indebitum tribuitur; ita in omni virtute aliquid justitiæ relucet, quatenus per eam unicuique, quod æquum est, tribuitur; aut secundum quod omnis virtus in adæquatione cum rationis regula consistit, quæ æquatio, justitia quædam est, secundum quod *justum* idem est, ac *adæquatum*. Sed propriè sumpta Justitia speciem quandam virtutis constituit, cujus est æqualitatem inter personas diversas, aut inter perso-

fonam & aliquid gerens munus personæ, constituere, quæ, que proinde semper est ad alterum.

Hoc modo sumpta Justitia definitur, *Constans & perpetua voluntatis jus suum unicuique tribuendi*; quæ definitio a Juristis desumpta est, reduciturque a D. Thoma ad hanc exactiorem formam: *Justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit*. *Habitus* tenet locum generis; cæteræ particulæ proprios characteres justitiæ exprimunt. Hæc enim in hoc tota versatur, ut unicuique, quod suum est, rependat. Verum ut huic definitioni, ac justitiæ notioni major lux afferatur,

Ex hac definitione habetur primo. Justitiæ objectum formale esse Jus; materiam vero, res illas, in quibus jus constituitur, puta venditiones, emptiones, distributiones, &c. Sumitur autem jus tripliciter. Primo regulative, pro lege determinante, quid ex justitia unicuique tribuendum sit, & sic sumptum jus dividitur in *positivum, naturale, divinum, humanum, civile, canonicum, &c.* Secundo sumitur jus quasi fundamentaliter, pro potestate in lege fundata, qua nobis aliquid vindicamus; & sic sumptum describitur: *Legitima potestas ad rem obtinendam, vel ad aliquam functionem, aut quasi functionem, cujus violatio constituit injuriam*. Tertio sumitur jus formaliter & proprie, prout idem est, ac *justum*, seu *æquale ad alterum*. Quamvis autem his tribus modis sumptum jus pertineat ad justitiam, attamen primo modo pertinet ut regula, secundo modo ut quid præsuppositum, tertio vero modo ut proprium objectum. Justitia enim facit æqualitatem ad alterum, quæ æqualitas regulatur a lege, & fundatur in potestate, qua aliquis sibi rem debitam, id est, suam facit.

Habetur secundo, medium Justitiæ esse, non solum medium rationis, sed etiam medium rei. Medium rationis dicimus *Adæquationem rei cum ratione*; medium vero rei *Adæquationem rei cum re*. Primum ergo medium faciunt cæteræ virtutes morales, adæquando operationem regulæ rationis, nec curando an res rei adæquetur: ut temperantia non curat, an res, quibus vescimur, sint aut inter se, aut ad alterum adæquatæ, sed quod ipsa comestio sit adæquata rationi. At vero justitia non solum attendit medium rationis, ut scilicet operatio adæquetur rationi, sed etiam medium rerum, puta æqualitatem dati & accepti.

His circa Justitiam declaratis, ad pleniorem illius explicationem superest, ut singulas ejus partes, scilicet integrales, subjectivas, & potentiales sigillatim attingamus.

§. I.

§. I.

De Partibus integralibus justitiæ, nec non de ejusdem speciebus, seu partibus subjectivis.

PArtes integrales, & subjectivas Justitiæ sub uno titulo comprehendimus, quod pauca admodum de primis dicenda occurrant. Duplex assignatur pars integralis justitiæ, scilicet, declinare a malo, & facere bonum. Verum observandum, quod bonum & malum sumuntur aliquando in communi & generaliter: & hoc modo facere bonum & declinare a malo, non sunt partes integrales justitiæ, sed ad omnem virtutem pertinent. Sed aliquando bonum & malum specialius sumuntur, prout sunt ad alterum, sub qua ratione aliquis dicitur *maleficus*, eo quod injuste malum alteri inferat, aut *beneficus*, eo quod bonum alteri procuret: & hoc modo facere bonum & declinare a malo, quatenus scilicet sunt ad alterum, sunt partes integrales justitiæ.

Hujus vero divisionis ratio est, quia partes integrales alicujus virtutis sunt, quæ ad integritatem actus illius faciunt. Actus autem justitiæ, ut patet ex ejus definitione, est, unicuique jus suum tribuere, seu medium æqualitatemque ad alterum facere. Manifestum est autem ad hoc, ut æqualitas ad alterum perfecte statuatur, duo concurrere debere. Primo ut bonum fiat, seu, ut quod alicui debetur, tribuatur. Secundo, ut arceantur nociva & injuriosa, quibus bonum illud jam constitutum violaretur: Ergo partes integrales justitiæ sunt & bona facere, & mala arcere.

Quantum ad partes subjectivas, Justitia universaliter sumpta dividitur in Commutativam, Distributivam, & Legalem, tanquam in species suas. Prima est partis ad partem. Secunda totius ad partes. Tertia partium ad totum.

Declaratur Divisio. Cum proprium Justitiæ munus sit, æqualitatem inter aliqua constituere, ut scilicet unusquisque alteri reddat, quod ipsi debetur, juxta diversas habitudines eorum, inter quæ ponitur æqualitas, diversæ statuendæ sunt species Justitiæ; Atqui hujusmodi habitudo est tantum triplex: Ergo triplex quoque statuenda est species justitiæ. Declaratur minor. Cum enim homines constituant inter se societatem aliquam politicam, quæ est quoddam corpus morale, triplex est habitudo inter homines, non secus, ac inter membra corporis naturalis. Primo enim homo dicit habitudinem ad alium

ho-

hominem, tanquam ad compartem corporis politici, cui tenetur rependere quod suum est: & hoc respicit Justitia Commutativa, cujus est statuere æqualitatem inter duos æquales homines in venditionibus, emptionibus, commutationibus, a quibus & nomen traxit, contractibus, cæterisque officiis quibus pars parti obligatur. Ad hanc spectat Justitia punitiva, ut a Magistratu exercetur, hujus enim est æquare pœnam cum offensa. Secundo respublica, seu corpus illud politicum ex hominibus tanquam membris constitutum, dicit habitudinem ad singulas suas partes, quibus debet aliquid rependere pro cujusque conditione, largiendo per magistratus, & eos, qui reipublicæ præsunt de publicis bonis unicuique pro meritis: & hoc respicit Distributiva Justitia, ad quam spectat æqualitatem facere in distributione dignitatum, honorum, bonorumque communium. Tertio tandem quælibet hujus politici corporis pars dicit habitudinem reciprocam ad totum, cui aliquid vicissim debet, ut scilicet talem se illi exhibeat pro sua virili parte, qualem decet, & bono totius convenit: & hoc respicit Legalis Justitia, cujus est æqualitatem statuere in officiis, quæ bonus civis impendere tenetur erga rempublicam.

Cæterum, licet omnes istæ species justitiæ respiciant æqualitatem, attamen non eodem modo illam constituunt. Nam justitia quidem Commutativa respicit & constituit æqualitatem quasi quantitatum, seu ut vocant *Arithmeticam*, quæ in hoc consistit, ut tantum detur, quantum acceptum est, v.g. si quis tres nummos mutuos accepit, tres nummos creditori rependere teneatur. Cum enim hæc justitia sit inter partes, quæ sunt omnino inter se æquales, non est alia ratio, cur una det alteri, nisi quia accepit ab ea; vel quod illius est, retinet, ideoque tantam quantitatem reddere debet, quantam accepit, in quo consistit æqualitas quantitativa. At vero Justitia Distributiva non attendit æqualitatem quantitatum, sed æqualitatem proportionum, seu, ut vocant *Geometricam*, quæ in eo sita est, ut unicuique detur juxta merita, seu, ut servetur eadem proportio inter præmia data, quæ est inter merita accipientium, ut si habenti sex gradus meritorum dentur tres nummi; habenti duodecim gradus meriti, dentur sex nummi. Eadem enim est porportio trium ad sex, quæ sex ad duodecim. Hujus vero modi procedendi in justitia distributiva ratio est, quia ratio dandi est habitudo partium ad totum. Unde cum non omnes partes eandem habitudinem dicant ad totum, sed quædam sint in eo principaliores, non omnes idem debent recipere a toto, sed quælibet juxta dignitatis meritique sui proportionem. Justitia vero Legalis attendit ad æqua-

æqualitatem aliquam ex utraque prædicta temperatam; quatenus enim quælibet pars dat toti, v.g. quilibet civis civitati, juxta proportionem virium suarum, quæ non in omnibus eædem sunt, videtur servare æqualitatem proportionis; Sed quatenus quælibet pars in reddendo toti non debet attendere, quid reddat alia; nec proinde debet servare proportionem inter id, quod alia dat, & id, quod ipsa rependit, sed quælibet nulla habita ratione aliarum dare debet quantum potest & ab ea exigitur, sic videtur esse quædam æqualitas quantitatum, seu *Arithmetica*.

Legalis Justitia dividitur in *Legalem Justitiam specialiter dictam*, & *Epikiam*; seu in eam, quæ in operationibus ad verba legis attendit; & eam, quæ ubi lex defixit propter speciales quasdam circumstantias a legislatore non prævisas, omissis verbis legis attendit legislatoris intentioni.

Declaratur. Cum enim Justitia Legalis id procuret, ut quælibet pars tribuat toti, quod debet secundùm leges; aliquando debitum illud recte regulatur per verba legis, ut fieri solet in casibus ordinariis: & respectu hujus debiti reddendi locum habet Justitia Legalis simpliciter dicta. Aliquando tamen quidam casus insoliti & a legislatore non prævisi occurrunt, in quibus si verba legis servarentur, aperte iretur & contra bonum commune, quod est finis legis, & contra mentem legislatoris: v.g. Lex est, ne laicus sacra vasa contrectet, quæ si ad litteram servaretur, dum furentes Hæretici irrumpunt in Ecclesiam, nullo alio præsente nisi laico, sine dubio, iretur contra bonum a legislatore intentum, scilicet mysteriorum reverentiam. Ad hos casus ordinatur sublimior quædam justitiæ species a Græcis dicta, *epukia*, Latini *Æquitatem* reddunt, cujus munus est in insolitis casibus, prætermissis legis verbis, quid juxta legislatoris intentionem æquum sit, statuere. Et hæc justitiæ species dirigitur per Gnomen, quam superius diximus, non judicare de agendis secundum leges communes, sed secundum altiora principia.

Verum non pigebit hic monere, hanc justitiæ partem, ne deficiat, egere magna discretione, perspicacitate, ac sublimitate judicii non secus, ac de Gnome supra diximus: & quod præcipuum est, diligenter cavendum, ne ob aliquod particulare bonum legis præceptum dimittatur. Cum enim legis exacta, literalisque observatio sit magnū, publicumque bonum, non debet ob quamvis utilitatem prætermitti, præcipue ob privatum commodum, sed solum ob insignem, evidentemque causam, eo quod nempe nō possit observari sine præjudicio boni a legislatore magis intenti. Unde peccavit Saul contra epiikiam, præter-

termittendo exactam, litteralemque executionem mandati, quo jubebantur interficere omnes Amalecitas, rege ad pompam triumphi, & gregibus ad sacrificium, reservatis; melior enim erat exacta obedientia, quam sacrificium & triumphi apparatus. At vero David esuriens usus epiikia, sine culpa panes propositionis comedit, quos tamen lex solis Sacerdotibus ad cibum permittebat; quia vita hominis est majus bonum, magisque a Deo legislatore intentum, quam ceremonialis observantia.

Circa Justitiam, ut exercetur in Judiciis publicis, quæri solet, an Judex teneatur judicare secundum allegata & probata, etiam contra propriam scientiam.

CONCLUSIO.

JUdex tenetur judicare juxta allegata & probata, etiam contra propriam scientiam. Ita S. Thomas 2. 2. q. 67. ar. 2.

Probatur ejus ratione. Judicare pertinet ad judicem, secundum quod fungitur publica potestate; Atqui publica potestas non attendit ad privatam scientiam, sed ad id, quod publice constat depositione testium, secundum formam juris facta: Ergo non ad suam privatam scientiam, sed ad hanc publicam probationem attendere debet Judex, juxta illud Deuteronomii 19. *In ore duorum, aut trium stabit omne verbum.*

Obj. 1. illud Exodi cap. 23. *Non suscipies vocem mendacii, nec sequeris turbam ad faciendum malum, nec in judicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut a vero devies.*

Resp. Mendacium non esse suscipiendum, cum constat esse tale. At depositio testium, quæ secundum formam juris refelli nequit, publice mendax non habetur, sed vera censetur. Aliis verbis cavetur, ne judex iniquis cedat sententiis, quæ scilicet legi palam repugnant, etiam si plures in eas eant; at non ut privatam scientiam publicæ probationi anteponat.

Instabis. Homo in judicando tenetur se conformare divino judicio: Sed judicium Dei est secundum veritatem: Ergo homo eam sequi debet, non falsam testium depositionem.

Resp. Cum S. Thoma 2. 2. quæst. 67. ar. 2. ad 2. Deum judicare propria potestate, ac informari propria scientia. At judex publica judicat authoritate, quæ attendit ad publica testimonia, non ad privatam cujusque scientiam: unde judex nequit punire, quæ ipse punienda novit; sed solum, quia publice probata sunt.

Urgebis. Agere contra propriam scientiam est agere contra conscientiam; Sed judex non debet agere contra con-

conscientiam: Ergo nec judicare contra propriam scientiam.

Resp. Scientiam judicis, ut judex est, esse eam, quæ juridicis probationibus nititur; & ideo in hypothesi non agit contra eam scientiam, qua regulari debet in eo actu, nec proinde contra conscientiam.

Dices. Jus naturæ non est violandum propter jus positivum; Sed si judex eum, quem certo novit esse innocentem capitalis criminis, qui tamen testibus reus convincitur, morti addiceret, violaret jus naturæ: Ergo eum condemnare non debet.

Resp. S. Thomas 2. 2. quæst. 64. a. 6. ad 3. *Quod judex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori judici relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens: quia ipse non occidit innocentem, sed illi, qui eum asserunt nocentem.* Itaque in hypothesi, quod judicet, testes sequi debet: nec refert exinde consequens inconveniens, quia si Judici sic liceret judicare juxta proprium arbitrium, ac publicis non stare probationibus, pejora sequerentur. At tenetur tamen, quantum potest, ab eo abstinere judicio. Unde si sit supremus judex, cui jus gratiæ competat, tenetur pœnam relaxare; si inferior, rem ad superiorem remittere. At si neutrum fieri queat, quod vix contingit, an potius teneatur officium deponere, alia quæstio est ad Theologos morales spectans.

§. II.

De partibus potentialibus Justitiæ, seu de Virtutibus ei adjunctis.

NUmerosus virtutum comitatus adjungitur Justitiæ. Cum enim ejus sit æqualitatem constituere in operationibus ad alterum, plures actiones sunt, in quibus hæc æqualitas exacte observari nequit, quæ proinde non ab ipsa Justitia, sed a virtutibus ei adjunctis regulantur. De illis ergo ut speciatim aliquid attingamus.

Virtutes, quæ adjunguntur Justitiæ, quæque proinde partes ejus potentiales habentur, sunt octo, scilicet *Religio, Pietas, Observantia, Veritas, seu Veracitas, Gratitudo, Justitia vindicativa, Liberalitas, Amicitia.* Ita S. Thomas 2. 2. quæst. 80.

Declaratur ex D. Thoma ibidem. Virtutes adjunctæ Justitiæ sunt, quæ cum aliquatenus cum ea conveniant, in

In quantum sunt ad alterum, deficiu t tamen a perfecta ratione illius; Atqui octo enumeratæ virtutes, etsi cum justitia conveniant, quatenus sunt ad alterum, ac rectificant voluntatis operationes in reddendo debito alteri, ut de se patet; deficiunt tamen a perfecta ratione illius: Ergo sunt habendæ pro adjunctis justitiæ. Declaratur minor. Cum enim ratio justitiæ in eo sita sit, ut reddatur alteri secundum æqualitatem, quod ipsi debetur, dupliciter virtus ad alterum potest a justitiæ ratione deficere, uno modo ex parte æqualitatis, quam non exactè facit; alio modo ex parte debiti, quod non est rigorosum & perfectum. Virtutes, quæ deficiunt a rigorosa justitia ex parte æqualitatis sunt in primis Religio, quæ solvit quidem debitum Deo, sed non æquale. Secundo Pietas, quæ debitum cultum parentibus rependit quidem, non ita tamen exsolvit, quin semper remaneamus obligati, ut dicit Aristoteles 8. Ethic. cap. 16. Tertia Observantia, quæ virtuti, dignitatique in altero exsistenti debitam reverentiam exhibet, sed non plene ad æqualitatem attingit, quia, ut inquit D. Thomas ex Aristotele 4. Ethic. cap. 5 *Non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus*.

Ex parte vero debiti eæ virtutes deficiunt a rigorosa justitia, quæ reddunt alteri id, quod ipsi debetur, non quidem debito rigoroso, ac legali, ad quod scilicet reddendum lex ipsa compellat; sed debito quodam morali & in sola honest te morum fundato. In quo quidem debito duplex est gradus. Quoddam enim debitum ita est ad honestatem servandam necessarium, ut sine eo talis honestas esse non possit: & ad hoc debitum reddendum ex parte debentis ordinatur Veritas, seu Veracitas, qua quis se talem in dictis & factis exhibet aliis, qualis est. Ex parte vero ejus, cui de etur, ordinantur duæ virtutes, scilicet Gratitudo, eu gratia, qua vicem rependimus pro acceptis beneficiis; & Vendicatio, qua pro malis illatis servato legitimo ordine pœna auctori infligitur. Est alterum aliud debitum morale minus necessarium, sine quo morum honestas stare potest: & ad hoc reddendum duplex ordinatur virtus, Amicitia scilicet, qua dictis, factisve quis se alteri gratiosum amabilemque exhibet; & Liberalitas, qua ultro bona sua aliis moderate largitur. De his omnibus, ut verbo dicamus.

In primis Religio *a relegendo* dicta, ut vult Cicero, eo quod ea, quæ sunt Divini cultus, relegat & inculcet; vel secundum Augustinum a *reeligendo*, quod per eam reeligamus Deum, quem per peccatum amiseramus; vel tandem, ut etiam deducit idem Augustinus, a *religando*, eo quod nos uni vero Deo liget ac jungat: Definitur a Cicerone

Vir.

Virtus, quæ superiori cuidam naturæ, [quam divinam vocant curam, cæremoniamque, vel cultum affert; seu melius secundum Theologos, Quæ debitum cultum Deo tribuit, tanquam primo rerum omnium principio; cultum, inquam, cum quadam submissione, ac propriæ dependentiæ protestatione, tum interioribus actibus, tum exterioribus signis. Hujus virtutis actus sunt, primo Devotio, quæ est quædam promptitudo & alacritas voluntatis ad ea, quæ Dei sunt, ac ad ipsius cultum spectant. Secundo Oratio, quæ est petitio decentium a Deo, seu desiderii coram Deo explicatio ad aliquid ab eo impetrandum. Tertio Adoratio, quæ est honor externo corporis gestu exhibitus. Quarto Oblatio, quæ res sensibiles Divino cultui mancipat, cujus sacrificium quædam species est, superadditque simplici oblationi immutationem rei, quæ offertur, ad protestandum Dei in omnia summum dominium. Quinto Votum, quod proprie significat, non solum simplex propositum, sed promissionem, qua homo se Deo ad aliquid præstandum obligat. Sexto Juramentum, quod est invocatio Divini testimonii, seu attestatio Divini nominis ad fidem faciendam, Septimo tandem Laus Divini nominis, quæ per sermonem Dei excellentiam dilucidat.

Pietas definitur a D. Augustino lib. 83. qq. quæst. 83. ex Cicerone: *Virtus, per quam sanguine conjunctis, patriaque benevolis officium, & diligens tribuitur cultus*. Unde primo respicit patrem, & matrem tanquam conjunctiores. Secundo patriam, quæ nos, parentesque continet. Tertio consanguineos, quibus ratione parentum conjungimur.

Observantiam definit ex eodem Cicerone S. Augustinus, *Virtutem, per quam homines aliqua dignitate antecellentes, cultu quodam & honore dignantur*. Hæc inter virtutes maxime necessaria ad servandam subordinationem inter homines, in primis quidem respicit personas, quæ nobis ex officio præsunt, scilicet superiores; sed præterea extenditur ad omnes, virtute, sapientia, dignitate, aut aliqua alia dote veneratione digna insignes. Comprehendit autem varios gradus pro merito Personarum, quas respicit, sed præcipue obedientiam respectu Superiorum, quæ nos ad eorum implenda mandata exactos efficit.

Veritas, seu Veracitas, est virtus, qua nos tales dictis, factisque exhibemus, quales re ipsa sumus. Hæc virtus non modo ad humanum convictum omnino necessaria est, cum sine illa nulla fides stare possit, sed etiam adeo efficax ad conciliandum aliorum amorem, ut adnotante Aristotele Rhetor. 2. cap. 4. etiam eos, qui vitia sua ingenue fatentur, amemus.

Gratitudo definitur ex Cicerone, *Virtus, in qua amicitiarum, & officiorum alterius memoria, remunerandique voluntas continetur.* Hujus virtutis tria munera recenset D. Thomas. Primo beneficium agnoscendum. Secundo pro eo gratias agere. Tertio retribuere loco & tempore pro facultate recipientis.

Vindicatio definitur a Cicerone, *Virtus, per quam vis aut injuria, & quidquid obscurum est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur.* Hæc virtus magna cautela indiget, cum ab ea in vitium facilis, lubricusque sit gradus. Ejus enim munus est modum statuere in rependendis injuriis, quæ responsio in primis si fiat animo nocendi alteri, etiam qui injuste nobis nocuit, manifeste est contra charitatem, cujus est velle, ac procurare bonum etiam inimicis. Præterea si fiat propria privataque authoritate, est vitiosa, quia vindictæ executionem Deus sibi reservavit, juxta illud: *Mihi vindicta, & ergo retribuam,* & ideo non pertinet ad privatas personas, sed ad ipsum Deum, & ad eos, qui locum Dei tenent in republica, apud quos resideret publica authoritas, quique ob id gladium portant, ut ait Apostolus. Unde hujus virtutis objectum est vindicta a legitimo judice requisita, non animo nocendi, sed vel studio repetendi honorem injuste ablatum, vel amore illius honestatis, quæ splendet in punitione malefactoris, cui per se convenit & debetur pœna sicut benefactori gratia; ut sic servetur ordo, in quantum qui per culpam ab ordine recti prolapsus est, ad illum per pœnam suo modo revocatur. Attamen quemadmodum virginitas conjugali continentiæ præstat, ita & condonatio injuriæ præ virtute vindicationis longe commendatur. Non enim tenemur injuriam propriarum ultionem prosequi, ideoque ad exemplum Salvatoris eas ultro remittere laudabilius est, si nihil exinde mali emergat.

Liberalitas est virtus, qua homo fit pecuniarum, aliarumque rerum pecunia æstimabilium bene profusivus. Quippe in tali largitione excessus esse potest vel nimia parcitate, vel immoderata prodigalitate; ideoque, ut decenter fiat, eget virtute liberalitatis. Ad hanc virtutem tres cautiones exigit Cicero. Prima est: *Ne obsit benignitas, & iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, & cæteris.* Secunda, *Ne benignitas major sit, quam facultas.* Tertia. *Ut beneficium non sine delectu tribuatur.* Ut enim ait Ennius,

Benefacta male locata, malefacta arbitror.

Amicitia duobus modis sumi potest. 1. Strictius, pro affectu quodam benevolo ad alios, qui est cum reciprocatione.

2. La-

2. Latius: pro affabilitate, qua aliquis in exteriori conversatione ad omnes sese amicabiliter habeat. Primo modo amicitia videtur magis aliquid consequens virtutem, quam virtus, ut dicit D. Thomas 2. 2. quæst. 23. a. 3. ad 4. Nam, ut ipse ait ibidem, *non habet rationem laudabilis, & honesti, nisi ex objecto, secundum quod scilicet fundatur super honestatem virtutum*. At secundo modo amicitia constituit specialem virtutem. *Cum enim*, ut ait 2. 2. q. 114. a. 1. *Virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem in ordine consistit. Oportet autem, hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis, quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat ut decet: & ideo oportet, esse quandam specialem virtutem, quæ hunc convenientiam ordinis observet. Et hæc vocatur amicitia, seu affabilitas*.

ARTICULUS TERTIUS.

De Temperantia, & Virtutibus sub ea contentis.

UT Prudentia rationem in agendis regit, Justitia voluntatem in operationibus ad alterum perficit, sic Temperantia illam partem appetitus nostri, quæ *concupiscibilis* dicitur, moderatur. Unde ordinem ipsarum potentiarum secuti, postquam de duabus primis virtutibus egimus, nunc dicendum de Temperantia, ac de Fortitudine deinceps articulo sequenti.

Temperantiæ elogia nemo unquã omnia complectetur. Hæc optima generis humani commensalis est, corporis & animæ salus, honestatis, dignitatisque hominis supra pecudes vindex, delectationum noxiarum rigida propulsatrix, innocentium vero æqua dispensatrix & veluti sal, quo conditæ sapiunt, & a putredine preservantur, passionum importunissimarum domitrix: *In qua*, ut ait Ambrosius 1. Offic. cap. 43. *maxime honesti studium, decorique consideratio spectatur & quæritur*, quam Græci *Sophrosynem*, quasi *servatricem Prudentiæ*; a Pythagora vero, *Robur animæ*; a Socrate, *Fundamentum virtutis*; a Platone, *Omnium bonorum ornamentum*. Dupliciter sumi potest. Primo paulo latius pro animi moderatione actiones omnes ad quandam temperiem reducente: & sic non una virtus est, sed modus quidam in omni virtute imbibitus. Secundo specialiter, pro illo habitu, quo temperate nos habemus in usu delectabilium sensibilium:

& sic specialem virtutem constituit inter alias cardinales repositam.

Definitur Temperantia a Cicerone lib. 2. de Invent. *Rationis in libidinem, atque alios non rectos impetus animi* [qua parte scilicet rapitur ad sensibiles voluptates] *firma & moderata dominatio.* Paulo latius vero 5. Tusculan. *Moderatrix omnium commotionum.* Ab Aristotele 3. Ethic. cap. 13. *Mediocritas in voluptatibus corporalibus*; seu Virtus, secundum quam modus ponitur in perceptione voluptatum corporalium, id est, ad corporis conservationem pertinentium, quales sunt voluptates tactus & gustus. Ut enim ibidem observat Aristoteles, cum duo genera sint delectationum, quatenus quædam ad animum pertinent, ut delectatio honoris, scientiæ cupiditas, discendi studium; quædam vero ad corpus, ut delectatio cibi, & potus; primæ ad temperantiam proprie non attinent, sed solum secundæ, scilicet corporales ac sensibiles. Immo in corporalibus cum quædam sint, in quibus aliquid spiritualitatis relucet, quæque proinde soli homini propriæ sunt, ut delectatio, quæ percipitur ex florum, pulchrarumque rerum aspectu, ex musico concentu, ex suavitate odorum, hæ non pertinent directe, ac primario ad temperantiam, sed solum illæ, quæ pure corporeæ sunt, quæque corporeo contactu percipiuntur, nobisque cum pecudibus communes sunt, scilicet voluptas gustus & tactus, quas idem Aristoteles vocat *serviles & belluinas*.

Verum pro luculentiori hujus virtutis explicatione, aliquid de partibus ejus tum integralibus, tum subjectivis, tum potentialibus est attingendum.

§. I.

De Partibus Integralibus & Subjectivis Temperantiæ.

UT a partibus integralibus Temperantiæ incipiamus duas assignat D. Thomas *Verecundiam*, & *Honestatem*. Vercundia ex Damasceno est timor turpis actus, confusionisque ex illo provenientis. Non est proprie virtus, sed potius quædam passio, bona tamen ac laudabilis. Nam timere turpitudinem, exprobrationemque eam consequentem est bonum, eo quod fundetur in amore boni onesti. Unde verecundia non cadit nec in pessimos, nec in optimos: in pessimos quidem, quia turpia non amplius apprehenduntur mala, nec proinde ex illis afficiuntur timore: in optimos vero, quia cum longe sint ab omni actu turpi, nihil in se habent, de quo verecundentur.

Ho-

Honestas sumitur dupliciter. Primo objective, pro ipsa scilicet pulchritudine ac formositate spirituali rei petita ex commensuratione ad regulas rationis; in quo sensu D. Augustinus lib 83. qq. quæst. 30. dicit, *Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem*. Cujus vim incredibilem ad incendendos animos celebrans Cicero l. 2. Tuscul. *Sumus*, inquit, *natura studiosissimi, appetentissimique honestatis: cujus si quasi lumen aliquod aspexerimus, nihil est, quod, ut eo potiamur, non parati simus & ferre & perpeti*. Hoc modo sumpta honestas non est pars temperantiæ, sed omnis virtutis objectum. Secundo formaliter pro amore talis pulchritudinis spiritualis; & sic sumpta specialiter pertinet ad temperantiam, ut pars ejus integralis.

Ratio, cur verecundia & Honestas ponantur partes integrales temperantiæ, reddi potest ex D. Thoma 2. 2. q. 143. a. 1. *quia Temperantia inter virtutes vindicat sibi quemdam decorem, & vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent*. Unde ut animus perfecte firmetur in hujus virtutis actu, necesse est, ut turpitudinem, exprobrationemque refugiat, quod fit per verecundiam, quæ proinde, ut ait Ambrosius lib. de Officiis, cap. 45. *facit fundamenta temperantiæ*; decorem vero, pulchritudinemque spiritualem in moderatione corporalium voluptatum, ut sidus quoddam in tenebris, præclarius fulgentem amet & amplectatur, quod fit per honestatem.

Partes subjectivæ Temperantiæ, seu species ejus, quatuor enumerantur; Abstinentia, Sobrietas, Castitas, & Pudicitia.

Ratio hujus divisionis est ex eodem D. Thoma, quia species alicujus virtutis attenduntur juxta diversitatem formalem materiæ, circa quam versatur. Est autem Temperantia circa illas delectationes sensibiles, quæ ad naturæ conservationem pertinent, quæ dividuntur in duo genera. Quædam enim ordinantur ad conservationem individui per nutrimentum; & in his quantum ad cibum est Abstinentia, quantum vero ad potum Sobrietas. Quædam vero ordinatur ad conservationem speciei per generationem, & in his quantum ad principalem actum est Castitas; quantum vero ad quosdam actus præambulos, aut circumstantes, ut sunt oscula, tactus, amplexus, aspectus libidinis incentivi, est Pudicitia. De his ut spectatim dicamus.

Abstinentia est virtus moderatrix cupiditatum, voluptatumque, quæ circa esculenta versantur. Ad quam vero mensura taxetur modus in cibis constituendus, luculenter explicat S. Augustinus lib. de Moribus Ecclesiæ c. 2. his verbis: *Habet vir temperans in hujusmodi rebus vitæ regulam in utroque testamento firmatam; ut eorum*

nihil diligat, nihil per se appetendum putet; sed ad vitæ hu-
jus, atque officiorum necessitatem quantum satis est ut usurpet,
utentis modestia, non amantis affectu. Et lib. 10. Confess.
cap. 31. *Hoc me*, inquit, *docuisti, ut quemadmodum medi-*
camenta, sic alimenta sumpturus accedam.

Sobrietas est virtus moderatrix affectus & usus cujuscumque potius inebriare valentis. Ad hanc enim virtutem spectat, non solum valetudini corporis consulere in moderatione talis potus, sed specialiter mentis serenitatẽ præcavere.

Si autem quæras, cur sobrietas censeatur specialis virtus ab abstinentia distincta, cum cibus & potus eodem modo delectent, ac nutriant? Resp. cum D. Thoma 2. 2. quæst. 149. a. 2. quia ubi est speciale bonum rationis, ibi specialis constitui debet virtus illius boni custos. Cum igitur potus inebrians speciali modo aliis alimentis nomine communi bonum rationis perturbet, ejus organum subvertendo, ideo specialem exigit virtutem, a qua ejus usus temperetur.

Castitas est virtus moderatrix illius concupiscẽtiæ, quæ est circa actum propagandæ speciei destinatum. Hæc virtus tam excellentior est, ac pulchrior, quanto ille affectus est insolentior, fortior, ac rationis minus audiens. In illa enim ob de præclarius elucet ordo, vigor, imperiumque rationis supra insanientem appetitum. Dividitur in castitatem specialiter dictam, & Virginitatem. Castitas specialiter dicta est, quæ solum coercet impetum ad delectationes illas illicitas, licitas vero moderatur, ut fiant fine, modo, tempore, aliisque servandis servatis: potestque dividi in Juvenilem quæ legitimas nuptias exspectat; Conjugalem, quæ nuptiis moderate utitur; & Vidualem, quæ pro illo statu se continet. At vero Virginitas est heroica quædam castitas ita concupiscentiam domans, ut ne licitarum quidem voluptatum experientiam voluntariam el concedat, ut sic abdicatis omnibus carnis illecebris, ac delectationibus, curisque ex illis consequentibus, Divinis commodius, liberius, expeditiusque animus vacet. Unde ad Virginitatis virtutem tria requiruntur. 1. Integritas corporis omnis voluntariæ delectationis, quæ ex actu generationis causatur, expers. 2. Propositum mentis ab hac delectatione perpetuo abstinere se eligentis. 3. Bonus finis, propter quem talis carentia, quæ de se nullam honestatem dicit, eligatur. Unde S. Augustinus lib. de Virginit. cap. 8. *Nec non*, inquit *in Virginibus prædicamus, quod virgines sunt* [id est fœcunditatem omnem abdicant, spontaneamque sterilitatem corporis eligunt] *sed quòd Deo dicata pia continentia virgines sunt*, id est, in finem religionis & divini cultus a nuptiis se abstinent.

Pu-

Pudicitia est virtus moderatrix quorundam actum minus principalium ad prædictam concupiscentiam pertinentium, ut sunt oscula, tactus, aspectus, amplexus, sermones lascivi, &c. Non est tamen juxta D. Thomam specialis virtus a castitate distincta, sed solum eandem castitatem exprimens, quatenus versatur circa circumstantias aliquas. Siquidem omnes illi actus libidinosi antecedentes, ac concomitantes principaliorem, eadem regula, ob eundem finem, ac eodem modo a ratione coercentur. Dicitur autem *Pudicitia* a pudore, eo quod de his actibus, etiam dum licite fiunt, honestus animus maxime verecundetur, tum quod minus rationi subjaceant; tum quod in eis homo ad conditionem brutorum proximus accedat.

§. II.

De Partibus potentialibus Temperantiæ.

CUm proprius character virtutis Temperantiæ sit appetitum refrænare ac coercere, ne prorumpat immoderate in hæc sensibilia bona, in quæ propendet, principalis quidem virtus, quæ nomine *Temperantiæ* intelligitur, id, quod in hac materia præcipuum est ac difficillimum sibi moderandum assumit, tanquam proprium objectum, delectationes scilicet ad individui conservationem & speciei propagationem pertinentes, quarum ad trahendum affectum, turbandamque rationem insignis est vehementia. Quæ vero virtutis affectuum nostrorum impetum minus ex se vehementem coercent ac moderantur, habentur pro partibus potentialibus Temperantiæ, seu pro virtutibus ei adjunctis.

Hæ vero virtutes adjunctæ tres enumerari possunt, scilicet, Continentia, Mansuetudo, Modestia. Cujus divisionis ratio est, quod cum temperantia versetur circa difficiliores motus appetitus retinendos, eæ virtutes tanquam minus principales ei adjunguntur, quæ moderationem adhibet in aliqua minus difficili materia, & appetitum prorumpentem in quædam bona minus efficacia ad ipsum rapiendum refrænant. Hoc vero tripliciter contingit. Uno modo in ipsis motibus voluntati commotæ ex impetu passionis; nam propter connexionem voluntas nata est moveri, ac sollicitari motibus appetitus sensitivi: & ad hoc ponitur continentia, ex qua fit ut licet homo immoderatas passiones patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alio modo in motibus appetitus paulo vehementioribus, ac rationem conturbantibus, quales sunt motus iræ, appetitusque vindictæ; qui licet non ita diuturni, importuni, & illecebrosi sint, ac motus libidinosi, subi-

ro tamen impetu rationem obnubilant, voluntatemque fortiter impellunt: & pro his moderandis ponitur Mansuetudo. Tertio modo hæc refrænatio fieri potest in motibus pacatioribus, ac rationi vicinioribus, quales sunt amor excellentiæ, gestus corporis, &c. & pro his ponitur Modestia, quæ hic paulo generalius usurpatur pro moderatione cujuscumque motus interioris, sive exterioris, in quo & vehementia minor exsistit, & cum ratione major connexio relucet. De his ut sigillatim dicamus.

Continentia hic sumitur, non generaliter pro retractione appetitus ab eo omni, in quod immoderate tendit; nec pro virtute appetitum a libidinosis delectationibus coercente, quo pacto coincidit cum castitate; sed specialiter pro habitu residente in voluntate, eamque adversus passionum insurgentium impetus ita obfirmante, ut quantumvis intumescant, non trahatur ab illis in pravum consensum. Hæc non censetur perfecta, sed solum dimidiata virtus: quia virtutis est opus perfectum facere, quod tamen continentia non facit. Hæc enim obfirmat quidem voluntatem contra rebellantes passionum motus, non tamen eos, ne immoderate insurgant, coercere sufficit: ideoque non plene subjicit appetitum rationi; sed solum ex duobus principiis, quæ concurrunt ad actum, principalius, scilicet voluntatem, in officio continet; minus principale vero insanire permittit.

Mansuetudo est virtus iræ moderatrix. Verum quia in ira duo sunt, motus iræ, ac vindicta inflicta, hæc virtus duas sub se continet: alteram, qua interiorem iræ motum moderatur, & ad illam redigit mediocritatem, quæ rationi congruit; & hæc retinet nomen commune Mansuetudinis, vocaturque præterea *Mitias*, seu *Lenitas*. Alteram vero, quæ externam vindictam, seu pœnam ob injuriam infligendam temperat, quantum justitia sinit, vocaturque *Clementia*. Hanc definit Seneca, *Temperantiam animi in potestate ulciscendi*; seu *Moderationem aliquid ex pœna debita remittentem*. *Quod*, inquit D. Thomas 2. 2. quæst. 157. ar. 3. ad. 3. *provenit ex quodam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud, quod potest alium contristare*.

Modestia, prout hic paulo latius sumitur, definiri potest, Virtus, qua quis in motibus internis & externis, exteriorique apparatu modum conditioni suæ consonum tenet: unde dicitur *modestus*, quasi *modum tenens*, aut *in modo stans*. Dividi potest in Humilitatem, Studiositatem, Modestiam morum, Eutrapeliam, & Modestiam cultus. Hujus divisionis ratio est, quia ea, in quibus moderandis mediocris tantum difficultas exsistit, quæque proinde

po-

ponuntur objectum modestiæ, sunt quatuor. Primum est motus animi ad quandam excellentiam, & circa illud ponitur Humilitas, cujus est ita moderari appetitum, ut in affectu, amoreque excellentiæ suam sortem non excedat. Secundum est desiderium eorum, quæ pertinent ad cognitionem, & circa illud ponitur Studiositas, quæ opponitur Curiositati, efficitque, ut appetitus moderate se habeat in discendo. Tertium autem pertinet ad corporales motus & actiones, ut scilicet decenter & honeste fiant, tam in his quæ serio, quam in his, quæ ludo aguntur. Pro seriis ponitur modestia morum, cujus est debitam gravitatem apponere gestibus, nutibus, aliisque motibus exterioribus. Pro ludicris vero ponitur Eutrapelia, cujus est temperatam festivitatem, lepiditatemque miscere in ludis, jocis, aliisque, quæ relaxandi animi gratia fiunt. Quartum demum pertinet ad exteriorem cultum & apparatum; & circa illud versatur modestia cultus, cujus est in exteriori ornatu modum statuere, ut & fastus vitetur & decorum tamen observetur.

ARTICULUS QUARTUS.

De Fortitudine, Virtutibusque sub ea contentis.

SUperest, ut de fortitudine dicamus, quæ irascibilem appetitum perficit, ac rationi commensurat. Hæc virtus, licet nobis ordinem potentiarum observantibus ultimo reponatur loco, dignitate tamen Temperantiam antecedit, quippe cum sit Heroum propria dos, ac præcipuum decus, oppressorum opitulatrix, publici boni munimentum, virtutum omnium armigera, *quarum*, inquit Valerius Maximus lib. 3. cap. 2. *po derosissima vis & efficacissimi lacerti in fortitudine consistunt.*

Definitur a Cicerone 2. de Invent. *Consi ier ita periculorum susceptio & laborum perpessio* vel ut habet 4. Tuscul *S ie ti pe ferentiarum rer m*; sive *Affectio animi in patiendo, ac perferendo summe legi parens sine timore*; vel ut idem ibidem habet ex Chrysippo, *Constitutio stabilis judicii in iis rebus, quæ formidolosæ videntur, subeundis & repellendis*. Ab Aristotele vero 3. Ethicorum cap. 9. *Mediocritas inter timorem & præsidentiam constituta*, id est, Virtus, quæ in metu & audacia moderandis posita est. Quemadmodum Temperantia est appetitus impetum, quo in bona sensibilia irruit, frænare, & ad mediocritatem reducere; sic propius Fortitudinis character est, eum in malis arduis ac periculis ita confirmare,

ut non succumbat, nec a bono rationis recedat, sed, prout recta ratio jubet, sese habet.

Huic virtuti duo actus assignantur, *aggredi* scilicet & *sustinere*. Primus admirabilior, splendidor, honorabiliorque videtur; sed secundus ut difficilior, sic præstantior est, & in quo veræ, germanæque virtutis opera impensius adhibetur. Ratio est, quia aggressio iræ, audaciæque stimulis incitatur, & excellentiæ cujusdam, quæ in hoc actu, relucet, illecebris nutritur, & spe victoriæ confortatur, ne deficiat; ab ipso vero periculo satis reprimitur, ne immoderato impetu, nimiaque animositate irruat. At vero in sustinendo animus his omnibus solatiis, subsidiisque destitutus sola virtutis firmitate, ne succumbat, fulcitur; solo boni honesti amore stabilitur; solo rationis vigore erigitur. Adde præterea, quod aggressio fit repentino impetu, respicitque malum absens; perpessio vero durabili conatu cum præsente malo luctatur.

Quantum ad partes Fortitudinis, nullæ subjective illi assignantur, sed ipsa censetur species atoma, eo quod circa materiam admodum specialem versetur, id est, circa mortis pericula adeunda, maximosque dolores sustinendos. Partes vero quasi integrales quatuor habet, scilicet Magnanimitatem, Magnificentiam, patientiam, & perseverantiam. Cum enim duos actus habeat, scilicet aggredi animose, & constanter sustinere, ut primus integre, per efteque fiat, duo requiruntur, scilicet magnitudo quædam animi, quam præstat Magnanimitas; & magnorum externa exsecutio, quæ pertinet ad Magnificentiam. Ut vero mala perfecte sustineantur, duo etiam concurrere debent. Primo, ut animus magnitudine mali non frangatur; & hoc pertinet ad Patientiam. Secundo; ut diuturnitate ejusdem mali non fatigetur; & hoc pertinet ad Preseverantiam.

Porro eædem virtutes prædictæ, quæ, dum attingunt materiam fortitudini propriam, versanturque circa gravissima pericula, habentur quasi partes integrales fortitudinis; in quantum versantur circa pericula minoris momenti, sunt distinctæ virtutes, fortitudini adjunctæ tanquam partes ejus potentiales. Unde ut de illis quidpiam speciatim dicamus,

Magnanimitas, ut ex ipsa voce patet, est quædam animi magnitudo, & quasi dilatatio, seu extensio ad magna & ardua; ideoque definiri potest, Virtus inclinans ad magna & heroica in omni genere virtutum. Unde idem objectum, quod ut bonum ad specialem virtutem attinet, sub ratione magni, ardui, sublimisque ad Magnanimitatem trahi potest. Imo quia honorabilia quæcumque ad vir-

virtutem attinent, ideo non in solis virtutibus, sed in aliis honorabilibus rebus, quæ vel virtutis materia esse possunt ut dignitates ac funtiones; vel ejusdem virtutis quadantenus præmia sunt, ut honor, fama, gloria, &c. magnitudinem convenientem operari pertinet ad magnanimitatem.

Hujus vero virtutis characteres & munia cum præclare describat Aristoteles 4 Ethic.c.7.& 8. non abs re fuerit quædam ex illo hic apponere. Primus ergo Magnanimi character est, *Dignum se magnis existimare*, supposito tamen merito, alioquin, ut observat Aristoteles, non magnanimitas erit, sed stoliditas. Secundus, *Magnis honoribus, & qui a viris probis deferuntur, moderate delectari illos vero, qui a vulgo, & ob res parvas: deferuntur, contemnere*: quippe cum sint infra ejus meritum. Tertius, *In prosperis & adversis æquanimem, ac moderati mise praebere*: Magnanimus enim de celsitudine animi sui utriusque fortunæ vicissitudines, tanquam de cœlo nubes, despicit, proindeque illis non movetur. Quartus est, *Queribundum ac supplicem non esse*: Hoc enim animi dejecti, oppressique indicium est. Quintus, *Accepta beneficia cumulatius reddere*: Nam magnanimus dare mavult, quam accipere, quia illud melius, majusque est. Sextus, *Vix quemquam rogare*. Tum quia paucis eget, eaque, quæ ab omnibus dari possunt, non magni facit. Tum quia non vult aliis debere. Septimus, *Ad magnos magnum se præbere: erga mediocres vero moderatum*, ut Deum scilicet imitetur, *qui humilia respicit, & alta a longe cognoscit*. Octavus est, *in amore & odio, dictis & actis apertum esse*: Timentis enim est, & de claritate, honestateque illorum, quæ agit diffidentis, latere velle. Nonus est, *Non meminisse malorum & injuriarum*: Quippe, inquit Aristoteles, *Viri magnanimi non est memorem esse, præsentim vero malorum, sed ea potius pro nihilo putare*. Decimus est, *Non multis se ingerere, sed cessatorem & cunctatorem esse, nisi ubi de magnis agitur*; Magnanimus enim studet magnis, quæ rata sunt. Undecimus, *Non facile admirari*: nihil enim ei magnum est. Duodecimus, *Motum tardum habere, vocem gravem, orationem stabilem ac Sedatam*. *Neque enim*, inquit Aristoteles, *festinare solet is, qui paucis rebus studet, neque vehementer contendit, cui nihil magnum esse videtur. Propter has causas autem & vox acuta, & celer ingressus esse solet*.

Si vero quæras, qua ratione stare possint hæc omnia cum virtute humilitatis, cui e diametro videtur opponi? Respondeo ex D. Thoma 2. 2. quæst. 125. art. 5. *Quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono*

Dei possidet, & aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quod homo se magnis dignificet, secundum considerationem donorum, quæ possidet ex Deo. Sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit, quod ad perfecta virtutis opera tendat. Et similiter dicendum de usu cujuslibet alterius doni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit, quod homo seipsum parvi pendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter magnanimitas contemnit, alios, secundum quod deficiunt a donis Dei; non enim tantum eos appretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Ex quo concludit, *quod magnanimitas & humilitas non sunt contrariæ, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversam considerationem.*

Ex hac S. Thomæ doctrina haberi potest, has duas virtutes, Magnanimitatem, & Humilitatem, etsi e diametro opponi videantur, mirum in modum tamen consentire, haberique posse, ut duos polos, quibus vita præclara & optima verti debet. Nempe dum recogitamus, quam ex nobis nihil sumus, quamque nihil nobis debeatur, innasci debet affectus quidam modestus, ex quo, ut ex fonte quodam, effunditur moderatio in omnia vitæ officia, qua de manu Dei læti & grati suscipimus etiam minima beneficia, qua leniter & placide subtractionem eorum ferimus, qua sorte nostra contenti vivimus, qua ferocientem arrogantiam radicitus extirpamus. Sed rursus, cum in mentem venit, ad quam magna nos vocaverit Deus, quam capacem & amplum animum nobis indiderit, quam modica sint hæc peritura comparatione bonorum æternorum, ad quæ geniti sumus, emergit alius quidam excelsus, ac splendidus affectus, ex quo, ut proprio fonte, effunditur quidquid germanæ magnitudinis splendet in actionibus, quo humana despicimus, ad ampla & illustria erigimur, servilis abjectique animi tabem expungimus, in omnibus nos Deo Patre dignos Filios exhibere conamur.

Magnificentia, ut ipsum nomen sonat, est magnarum rerum factiva. Unde differt a Magnanimitate, quod ista quidem animum ita obfirmet, ut tendat constanter ad ardua & sublimia: illa vero ipsum roboret in exsecutione magnarum rerum. Cicero eam definit lib. 2. de Invent. *Rerum magnarum & excelsarum cum animi ampla quadam & splendida propositione cogitatio, atque* [quod ei principalius competit] *administratio.* Porro cum res illæ exteriores splendidæ, ac magnæ, sine magnis sumptibus constare nequeant, magnificentia versatur circa magnos

gnos sumptus, roboratque animum, ne metu impensarum in exsecutione deficiat.

Patientiam definit Cicero, *Honestatis, aut utilitatis causa, rerum arduarum, ac difficilium voluntaria & diuturna perpessio*. Hujus enim virtutis munus est sic obfirmare animum, ut in rebus molestis perpetiendis non succumbat, nec nimium dejiciatur, aut a bono rationis recedat. Verum cum dilatio magni boni affligat animum, eique molesta sit, exspectatio quoque bonorum futurorum ad patientiam attinet, quæ ob id etiam Longanimitas nuncupatur.

Perseverantia definitur, *In ratione bene considerata stabilis & perpetua permansio*. Cum enim animus non solum gravitate molestiarum frangatur, sed etiam diuturnitate cujuscumque ardui fatigetur, præcipue quia & ipse instabilis est, ac vicissitudinis amans, eget quadam virtute, qua roboretur, ac stabiliatur in arduis diuturnis; & hæc est Perseverantia.

An sit actus fortitudinis in quibusdam casibus sibi ipsi mortem inferre, olim inter Antiquos celebris quæstio fuit, quæ modo nulla esse potest inter Christianos, cum lege divina vetitum sit homicidium, ac qui seipsum occidit, homicida manifeste sit. Unde S. Augustinus de Civit. Dei lib. 1. cap. 20. *Restat*, inquit, *ut de homine intelligamus illud, quod dictum est*, *Non occides*; *nec alterum*: *Ergo neque te*; *neque enim aliud*, *quam hominem occidit*, *qui seipsum occidit*. At quæri potest, an etiam naturali rationi, proindeque fortitudini in ordine naturali spectatæ, id repugnet.

CONCLUSIO.

Legi naturali repugnat occisio sui ipsius; nec proinde actus fortitudinis esse unquam potest, sed furoris, aut ignaviæ.

Probatur prima pars contra Stoicos tribus S. Thomæ rationibus 2.2. q.65. art.5. Primo: *Quælibet res naturaliter se ipsam amat, & ad hoc pertinet, quod conservat se in esse, & corrumpentibus resistit, quantum potest: Ergo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, & contra charitatem, qua quilibet debet se ipsum diligere, proindeque contra naturalem legem & charitatem*.

Secundo. *Quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis. Unde in hoc, quod seipsum interficit, injuriam communitati facit*. Ea ratione utitur Aristoteles 1. Ethic cap. ultimo.

Tertio. *Vita est quoddam donum divinitus homini attribu-*

Batum, & Dei poteſtati ſubjectum; & ideo qui ſeipſum vita privat, in Deum peccat. Sicut qui alienum ſervum interficit, peccat in dominum cujus eſt ſervus; & ſicut peccat ille, qui uſurpat ſibi judicium de re ſibi non commiſſa. Quam rationem naturali lumine ipſe Cicero perſpexit, ac in ſomnio Scipionis ſic exprimit: *Plus omnibus retinendus eſt animus in cuſtodia corporis, nec injuſſu ejus, a quo ille eſt vobis datus, ex hominum vita migrandum eſt, ne munus humanum aſſignatum a Deo defugiſſe videamini.* Eadem ratione uſus eſt Plato in Phædrone

Secunda pars ſequitur ex prima. Nam cum virtutis actus conſiſtat in commenſuratione ad regulam, ſeu legem, actus naturali legi repugnans, quæ eſt morum in ordine naturali ſpectatorum regula, non ad virtutem, ſed ad vitium pertinet. Cum itaque occiſio ſui ipſius repugnet legi naturali, nec ad fortitudinem, nec ad aliquam virtutem ſpectare poteſt; ſed vel ad furorem, cum quis impotenti concitus impetu in hoc facinus prorumpit. Aut ſi ſedato animo fiat, ad fugienda quædam mala, quæ quis ferre nequit, ad ignaviam pertinet. Ut factum Democriti, qui ſeipſum ſponte inedia peremit, ut decrepitæ ſeu ætatis incommoda effugeret. Item Lucretiæ, quæ ſe gladio peremit, ut illata ſtupri infamiam dilueret. Attici Pomponii, qui inſanabili morbo laborans, itidem inedia ſponte periit. Catonis, qui ſe occidere maluit, quam Cæſari victori ſubeſſe, &c. Ut enim ait S. Thomas 2.2. quæſt. 64. ar. 5. *Quod aliquis ſibi ipſi inferat mortem, ut vitet mala, habet quidem quandam ſpeciem fortitudinis, propter quod quidam ſeipſos interfecerunt, æſtimantes ſeipſos fortiter agere. Non tamen eſt vera fortitudo, ſed magis quædam mollities animi non valentis mala ſuſtinere.*

Objic. 1. Homicidium naturali legi repugnat, quatenus eſt contra juſtitiam; Sed qui ſe occidit, ſibi non eſt injurius, cum volens id faciat; volenti enim non fit injuria: Ergo id non repugnat legi naturali.

Reſp. Cum S. Thoma quæſt cit. ad 1. *Homicidium eſſe peccatum, non ſolum quia contrariatur juſtitiæ, ſed etiam quia contrariatur charitati.* Unde peccat, qui ſe occidit, non quod in ſeipſum injuſtus ſit, ſed quod contra naturalem charitatem agat. At ex eodem ibid. & quæſt. 59. ar. 3. ad 2. aliunde etiam peccat contra juſtitiam, quatenus injuriam facit, non ſibi proprie, ſed civitati, cujus pars eſt, & Deo, cujus eſt ſervus & creatura: ſicut de Chriſtiano fornicante ait Apoſtolus, Deo eſſe injurium, quia Templum Dei, id eſt, proprium corpus Deo per baptiſmum conſecratum, violat.

Inſtabis. Licet vitare majus malum, minore malo; ut

mem.

membrum amputare, ad salvandum corpus; Sed quandoque homo per occisionem sui ipsius vitat majus malum, ut miseram vitam, insaniam, stuprum, &c. Ergo ei licet seipsum perimere ad vitanda hujus vitæ pejora morte mala. Imo ad adeundam feliciorem vitam, ut ille Cleombrotus Ambraciota, qui ut citius ad beatorum cœtum perveniret, cum nihil ei accidisset adversi, e muro se in Mare abjecit, lecto Platonis libro de Immortalitate Animorum, aut potius cujusdam Hegesiæ, quo hujus vitæ mala, & alterius bona ita pathetice describebat, ut prohibitus sit a rege Ptolemæo illa in Scholis dicere, quod multi his auditis mortem sibi ipsis consciscerent, ut refert Tullius 1. Tuscul.

Resp. Cum S. Thoma quæst. cit. *Quod homo constituitur Dominus sui ipsius per liberum arbitrium; & ideo licite potest de seipso disponere, quæ tum ad ea, quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ; & ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam.* Itaque, inquit Cicero Tuscul. 1. *Vir sapiens lætus quidem ex his tenebris in lucem illam*, alterius nempe vitæ, *excedit. Nec tamen illa vincula carceris ruperit: [leges enim vetant] sed tanquam a magistratu, aut aliqua potestate legitima, sic a Deo evocatus, atque emissus exibit. Vetat enim dominans in nobis Deus, injussu hinc nos suo demigrare.* Hæc ille, & præclare quidem.

Similiter, ut pergit S. Thomas, *nec cuiquam licet se occidere, ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat. Quia ultimum malorum hujus vitæ est mors: & ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Nec etiam licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi maxime nocet, quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus. Tum etiam, quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum. Neque enim est crimen mulieri per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus, nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Similiter nulli licet seipsum occidere ob timorem, ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala, ut eveniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora & minus certa. Incertum enim est, an aliquis in futurum consentiat in peccatum. Potens enim est Deus hominem quacumque tentatione supervenientem liberare a peccato.*

Di-

Dices. Samson seipsum interfecit, ut habetur Jud.16. qui tamen connumeratur inter Sanctos.Hebræ 11. Apollonia sponte in rogum irruit. Pleræque Christianæ feminæ tempore persecutionis seipsas occiderunt,ut Pelagia cum filiabus, quas S. Ambrosius lib.3. de Virgin memorat, ut impudicos persecutores fugerent, in altum fluvium irruisse. Item Razias quidam 2. Machab. 14. seipsum interfecit, *eligens nobiliter mori potius, quam subditus fieri peccatoribus, & contra natales suos injuriis agi*.

Resp. Cum S. Thoma loco cit. & S. August. de Civit. cap. 21. hæc facta fuisse interiori quodam Spiritus Sancti instinctu: nec enim aliter excusari possent. Et quidem de Samsone ita censendum. Item de iis feminis, quas Ecclesia, ut sanctas colit. De Razia vero, cum ejus factum eo instinctu factum non constet, *Magnum fuit*, inquit S. Augustinus Epist. 61. *nec tamen bonum*. Quippe fortitudinis speciem, non rectitudinem habuit: unde, ut ipse ait: *Scriptum est, quod voluerit nobiliter mori: sed nunquid ideo sapienter?*

Repones. Potest homo manifesta adire pericula, ex quibus, evidenter videt, se non emersurum, propter bonum publicum: Ergo seipsum etiam interficere, saltem propter bonum publicum.

Re p. Nego consequentiam. Nam qui adit pericula, non seipsum interficit, sed cum id exigit officium & virtus, actionem per se bonam facit, cui per accidens adjungitur ejus mors ab alia causa illata. Porro non est contra virtutem, sed ei congruit recte operari etiam propriæ vitæ periculo. At propter nullum bonum licet male facere, ut facit, qui jus in propriam vitam usurpat, seipsum perimendo.

ARTICULUS QUINTUS.

De Connexione Virtutum.

PRimates illæ quatuor virtutes, quæ a nobis singulis Articulis explicatæ sunt, aliquando sumuntur ab Authoribus pro quibusdam generalibus conditionibus ad quodcumque per sectum virtutis opus concurrentibus, ita ut discretio pertineat ad Prudentiam, rectitudo ad Justitiam, moderatio ad Temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem. Et in hoc sensu manifestum est, illas virtutes esse connexas. Tum quia perfectum virtutis opus debet esse discretum, rectum, moderatum, & stabile. Tum etiam quia firmitas animi non habet laudem, rationemque virtutis, si sit sine moderatione, rectitudine, & discretione. Et eadem ratio est de aliis. Sed præterea eadem

dem virtutes sumi solet magis proprie pro specialibus habitibus, quorum quilibet sibi proprium vindicat objectum circa quod affectum rectificet. De virtutibus illis hoc modo sumptis egimus præcedentibus Articulis; & nunc de iisdem quæritur, utrum sint connexæ, ita ut una sine altera non possint haberi.

Observandum, quod virtutes in duplici statu haberi potest, perfecto scilicet, & imperfecto. Virtus in statu imperfecto dicit aliquam inclinationem in nobis existentem ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit a natura, sive ex assuetudine; sed quæ inclinatio sit, vel debilis & crebris obnoxia tentationibus; vel fortis quidem, sed per prudentiam, quæ est virtutum moralium anima, non satis regulata. Exemplum primi est in eo, qui incipit virtutem colere. Talis enim post unum, aut alterum actum, sentit quidem in se inchoari virtutis habitum, sed qui adhuc tener est, & ad plenæ virtutis maturitatem non attingit. Exemplum secundi est in eo, qui vel naturali pronitate, vel longa assuetudine in bono cujusdam virtutis solidatus, prudentiæ discretione hunc affectum non regit. Id videre est in Paulo nondum a Christo vocato, qui Mosaicæ legis observationibus bonis, & piis imbutus, summo religionis zelo eos propugnabat, & bene. Postea vero propalato Evangelio culpabilis ignorantiæ tenebris involutus, amisso prudentiæ regimine, laudabilem zelum in perniciosum furorem commutavit. Virtus in statu perfecto est, quæ utraque ista dote præstat, perfecta scilicet subjectione ad prudentiam, & stabili firmitate contra omnes tentationes; seu, ut definit D. Thomas, *qua incl.nat in bonum opus bene agendum*.

CONCLUSIO.

Virtutes morales in statu quidem imperfecto non connectuntur invicem, bene tamen in statu perfecto.

Prima pars conceditur ab omnibus, & manifeste patet. Videmus enim etiam in hominibus perditissimis aliquod imperfectæ virtutis vestigium relucere; eumque, qui injustus est, aliquando temperatum se præbere in voluptatibus, vel fortem in periculis.

Secunda vero & præcipua pars receptissima semper doctrina fuit tum apud Patres Ecclesiæ, tum apud antiquos Philosophos, licet eam Scotus negaverit.

Probari autem potest primo authoritate: Tum D. Ambrosii super Lucam cap. 6. *Connexæ*, inquit, *sibi sunt*, con-

concatenatæ, ut si quis unam habeat, plures habere videatur: Tum S. August. lib. 6. de Trinit. cap. 4. *Virtutes*, inquit, *quæ sunt in animo humano, nullo modo se-parantur ab invicem*. Tum Gregorii 21. Mor. dicentis: *Quod una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut im-perfecta*. Unde Cicero 2. Tuscul. *Si unam*, inquit, *vir-tutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habi-turum*.

Probatur 2. ratione D. Thomæ 1. 2. quæst. 65. art. 1. Perfecta virtus esse nequit sine perfecta prudentia; Sed perfecta prudentia secum importat omnes virtutes mora-les: Ergo virtutes morales invicem ita connexæ sunt, ut una sine omnibus perfecte haberi non possit. Major patet. Nam prudentia est regula virtutis moralis, quæ dicitur *Habitus electivus prout prudentes dictaverit*, qua proinde remota omnis bona inclinatio imperfecta est, ut patet in zelo Pauli ante conversionem, in generositate Alexandri, in constantia quorundam Hæreticorum. Minor vero pro-batur. Principium, quo fundamentaliter nititur perfecta prudentia, est appetitus perfecte rectificatus circa fines; Sed appetitus non potest esse perfecte rectus circa fines, ni-si adsint omnes virtutes morales: Ergo nec perfectam fun-dare prudentiam. Minor patet. Nam omnes virtutes con-currunt ad integram appetitus rectitudinem, quæ proin-de claudicat, si unica deficiat. Major vero declaratur. Prudentia enim, ut supra dictum fuit, est recta ratio agi-bilium; Atqui ratio non potest esse recta circa agibilia, ni-si appetitus sit recte affectus circa fines: Ergo prudentia fundamentaliter nititur appetitu perfecte rectificato circa fines. Declaratur minor. Quia agibilia, seu eligibilia de-pendent ab intentione finis, sicut in speculativis conclu-siones dependent a principiis: nam sicut adhæremus con-clusionibus propter principia, ita & eligimus agibilia propter intentionem finis: Ergo sicut ratio non potest recte se habere circa conclusiones, nisi intellectus bene se habeat circa principia, ita & in practicis eadem ratio recta esse non potest circa agibilia per prudentiam, nisi appetitus bene se habeat circa fines per alias virtutes, quæ rectificant ejus intentionem, quælibet circa proprium bonum.

Responderi potest cum Scoto, Prudentiam non esse unicum habitum, sed plures partiales. Unde potest esse prudentia particularis perfecta circa castitatem, sine pru-dentia circa materiam justitiæ.

Sed contra. Nam (præterquam quod falsum est, ha-bitum prudentiæ multiplicari, juxta multiplicationem materiæ aliarum virtutum) quælibet virtus perfecta ne-cessario exigit prudentiam fundatam in appetitu circa om-

omnem materiam moralem rectificato: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Judicium enim prudentiale circa materiam cujuscumque virtutis potest corrumpi a quocumque pravo affectu: Ergo ut tale judicium sit perfectum, virtusque per ipsum regulata censeatur perfecta, debet supponere appetitum omni ex parte rectum. Consequentia patet. Nam perfecta virtus debet excludere omne corruptivum, & regulari per judicium perfectum. Antecedens vero probatur, tum ratione, tum inductione. Ratione quidem. Quia materiae morales sunt ita inter se connexae, ut frequentissime invicem concurrant, de ectusque unius redundet in aliam. Inductione vero. Sic enim videmus, mitem ex libidine fieri crudelem; ut David mitissimus ob amorem Bethsabeae maritum ejus neci exposuit. Sic quotidie judex circa justitiam bene affectus, sed pecuniarum avidus, a recto judicio muneribus deturbatur: unde munera dicuntur *excaecare oculos sapientum*. Sic mulier, pudica, sed ambitiosa, metu infamiae potest effici adultera, ut Lucretia, quae teste Livio, mortis metu non fracta, timore infamiae victa consensit adulterio. Sic fortis, sed voluptuosus, potest emolliri voluptatum illecebris, ut patet in Annibale, quem non Romana virtus, sed Campanae deliciae fregerunt. Et apud Poetas Hercules ipse Omphalae Lydiorum Reginae amore captus, fertur, ejus jussu lanificio dedisse operam; & qui Mundi terror fuerat, istius mulierculae indignationem formidasse: Ergo, ut prudentia sufficiat ad perfecte regulandam quamlibet virtutem, debet fundari in appetitu omni ex parte recto, & contra cujuslibet vitii impugnationes obfirmato; sicut urbs, ut sit perfecte secura, debet claudi muris nulla ex parte hostibus apertis.

Objic. 1. Impossibile est, ut homini occurrant objecta omnium virtutum: Ergo impossibile est, ut omnes acquirat; proindeque si connexae sint, nullam perfecte habere potest. Probatur antecedens in paupere, cui non occurrat objectum liberalitatis & magnificentiae. In felice, cui nullum patientiae objectum sese offert. In innocente, cui poenitentiae materia non suppetit, &c.

Resp. cum D. Thoma, materiam praecipuarum virtutum, & omni statui communium facile nobis occurrere; immo saepe in unico negotio virtutum principalium objecta conglobari possunt. Quantum vero ad illas virtutes, quarum materia non occurrit nisi in certo statu, vel sufficiunt actus conditionati, ad eas, quantum necesse est, ut caeterae per ectae sint, acquirendas; vel certe ad id satis est ipsa dispositio subjecti, quatenus aliquis in omni materia virtutum proprio statui congruentium versatus, modico exer-

exercitio alias excellentiori statui convenientes acquireret, si ad illum statum trans erectus, [illud enim habere videmur, quod in promptu est, ut habeamus] vel demum, si tales virtutes statui alicujus repugnent, ut virginitas conjugato, innocentia lapso, &c. hæ non intelligiguntur cum aliis formaliter connexæ.

Instabis. Potest homo unam virtutem studiose colere, v. g. castitatem: Ergo eam perfecte acquiret sine aliis.

Resp. illam virtutem tamdiu imperfectam fore, quamdiu deerunt aliæ, propter rationem jam dictam: quia scilicet poterit corrumpi per tentationes aliorum vitiorum. Ut patet in muliere casta, sed avara, quæ a castitatis bono pecuniæ aviditate rei rahi potest.

Urgebis: Ergo virtutes debent simul acquiri:

Resp. simul acquiri, non quantum ad substantiam, sed quantum ad statum. In quantum scilicet appetitus circa cæteras bene affectus, dum circa ultimam recte disponitur, in aliis ex consequenti perficitur: sicut urbs muris optimis clausa, sed ex una parte aperta, fit perfecte secura, dum ille aditus occluditur.

Objic. 2. Sequeretur ex illa sententia, prudentiam simul esse priorem, & posteriorem omnibus aliis virtutibus; Atqui hoc dici non potest: Ergo. Probatur sequela. Nam virtus perfecta supponeret prudentiam perfectam, & prudentia perfecta supponeret alias virtutes perfectas.

Resp. Prudentiam actualem, seu, ut loquitur Cajetanus, *in fieri*, præcedere omnes alios habitus virtutum; habitum vero perfectum prudentiæ, seu *prudentiam in facto esse*, præcedi ab aliis habitibus virtuosis Nam ex natura. li lumine synderesis, & innato amore honestatis, formatur prudentiale judicium, quo regulantur actus appetitus a quibus generantur virtutes morales. Deinde vero postquam appetitus habitualiter rectificatus est, fit capax fundandæ prudentiæ perfectæ, cujus proinde habitus ultimus omnium perficitur.

Objic. 3. Nec scientiæ, nec artes, nec vitia sunt connexa: Ergo nec virtutes morales.

Resp. Nego paritatem. Vitia enim sunt defectus rationis; defectus autem non sunt connexi, sed plerumque inter se opposita, ut patet in avaritia, & prodigalitate. Scientiæ vero, & artes sunt circa materias disparatas, & in una simplici mensura non conjunctas, ideoque separatim haberi possunt.

Sed de virtutibus, ac de morali doctrina, quatenus lumine naturali constare potest, hactenus satis. Nunc pergendum ad ultimam Philosophiæ nostræ partem.

QUAR-

QUARTA PARS PHILOSOPHIÆ METAPHYSICA:

PRÆFATIO.

Commendatam a S. Thoma & Aristotele Methodum secuti, hanc nobilissimam & omnium principem Philosophiæ partem postremo adeundam loco reservavimus, quod ea sit humanæ sapientiæ culmen & apex, ad quam proinde homo rite non ascendit, nisi aliis partibus emensis. Tum vero quia hujus vitæ felicitas quadantenus sita est, cum Deum contemplatur; felicitas autem, cum sit omnium finis, ultima obtinetur. Tum demum, quia hæc facultas respicit objectum abstractissimum. proindeque postremo loco contemplandum. Hæc vero, etsi latissime pateat, intra limites satis angustos a nobis concludetur, quod ea, quæ hic tractari possent, partim Logica præoccupaverit, partim in aliis Philosophiæ partibus explicata sint, partim vero Theologiæ reserventur.

QUÆSTIO PROOEMIALIS

De ipsa Metaphysica, ejusque Divisione.

ARTICULUS UNICUS.

METaphysica græce dicitur, quasi latine *Transnaturalis*, quod res supra naturam sensibilem positas contempletur nempe rationes & affectus omni Enti, sive creato, sive increato; sive materiali, sive spirituali communes. Hinc *Primæ Philosophiæ* nomen etiam obtinuit, quod non modo cæteras ejus partes dignitate antecedat, sed etiam prima earum principia, supremasque rerum rationes complectatur, adeoque ad illam cæterarum omnium rationes & principia, veluti rami ad truncum tandem reducantur: quam ob causam cæterarum princeps jure habetur, ac domina, quod si quid in earum principiis ambiguum sit, ad supremum ejus tribunal discutiendum, ac confirmandum pertineat. Dicitur demum *Theologia naturalis*, quod sola de Divinis rebus, quantum naturali lumine sciri possunt, ex professo pertractet. Itaque *Metaphysicæ* nomine intelligitur Facultas, quæ de rebus supra sensum & materiam, positis, seu sola mentis acie perceptis, naturali lumine discurrit. Hæc ut uberius explicentur:

PRIMA CONCLUSIO.

Existit Metaphysica.

PRobatur. Metaphysicæ nomine censetur ea facultas, qua communes entis rationes, ac res supra sensum & materiam positæ cognoscuntur; sed existit talis cognitio: Ergo & Metaphysica. Minor declaratur. Etsi nostra omnis cognitio a sensu, proindeque rebus corporeis, ortum ducat, mens tamen in ipsis sensibilibus rationes omni enti communes percipit, & ab iis, quæ rebus corporeis propriæ sunt, discernit; atque ita seorsim de illis ab his abstractis potest discurrere, ut de ratione entis ut sic, ei-

que

que propriis affectionibus, unitate, bonitate, veritate, essentia, existentia, actu, potentia, &c. Atque inde assurgit ad cognitionem substantiæ immaterialis, plerarumque illius proprietatum: Ergo in nobis existit cognitio communium entis ut sic affectionum, ac rerum a sensu & materia secretarum.

Obji. Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu; Ergo nec sunt in intellectu, proindeque nulla earum in nobis esse potest cognitio, atque adeo nec Metaphysica.

Resp. Distinguo majorem: nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu: ut cognitum a sensu, nego; ut inclusum in sensus objecto, vel ex eo deductum, concedo. Solutio constat ex dictis.

Instabis: Objecti cognitio ejus speciem supponit; Sed nulla in nobis est species substantiæ immaterialis: Mens enim nostra intelligit per species a phantasmatibus abstractas, quæ solum sunt rerum corporearum: Ergo non datur in nobis cognitio rerum immaterialium, proinde-que nec Metaphysica, saltem circa illas; ut in cæco, non est scientia colorum.

Resp. Distinguo majorem: objecti cognitio ejus supponit speciem, ab objecto ipso semper impressam, nego; ex his saltem, quæ ab aliis objectis impressæ sunt, deductam, concedo. Fateor itaque, rerum spiritualium species ab iis impressas mentem non habere, ut contendebant Platonici: ex iis tamen, quæ a rebus corporeis abstractæ menti imprimuntur, ipsa deducit eas, quibus spiritualia cognoscit; idque tribus fere modis. Primo per deputationem, & remotionem; quatenus indita sibi vi mens in objecto sensibili rationes altiores ab inferioribus contrahentibus ac imperficientibus secernit, puta rationem substantiæ a corporeitate, entis e dependentia, &c. & sic format speciem entis independentis, ac incorporei. Secundo quasi per additionem, quatenus remotis imperfectionibus dispersas in objectis perfectiones colligit in una altiori ratione modo quodam excellentiori: & sic inquit S. Th. 1. p. q. 13. ar. 1. *Deus cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, & per modum excellentiæ & remotionis.* Tertio per analogiam, quatenus mens ex sui ipsius cognitione in cognitionem aliarum pure spiritualium rerum ducitur; atque ita earum speciem quandam sibi efformat.

S E.

SECUNDA CONCLUSIO.

Metaphysica est facultas ab aliis distincta. Probatur. Facultates per objecta distinguuntur; Sed Metaphysica & aliæ distincta objecta respiciunt, hæ enim particularia objecta quædam habent, Logica ens rationis tantum; Physica ens mobile; Moralis ens morale; Mathematica, quantitatem; nec ad communes omni enti rationes excurrunt; Metaphysica vero ens ipsum & rationes omni enti communes contemplatur: Ergo est ab aliis distincta.

Confirmatur. In moralibus præter particulares virtutes, datur superior alias dirigens, nempe Prudentia; in Sensibus, præter particulares sensus, datur sensus communis; in Artibus, præter inferiores, datur superior, quæ altiores faciendorum rationes respicit, cæterisque imperat: Ergo & in speculativis dari debet superior scientia, quæ rationes & veritates altissimas contempletur, ac inferiores confirmet & illustret: Et hæc est Metaphysica, quæ se habet ad alias facultates speculativas, ut prudentia ad virtutes: sensus communis ad particulares; ars superior & architectonica ad inferiores.

Obji. Metaphysica est concreta aliis scientiis: Ergo non ab iis distincta. Probatur antecedens. Nam cum duo Metaphysicam spectent, ens ut sic, ejusque divisio in decem suprema genera, & cognitio Dei quantum ex sensibilibus cognosci potest, consideratio entis ut sic, ejusque in decem suprema genera divisio pertinet ad Logicam; ad Physicam vero Dei cognitio ex sensibilibus parta: unde etiam de primo Motore, ejusque infinitudine, & æternitate.

Resp. Nego antecedens. Ad probationis primam partem, distinguo: consideratio entis ut sic, ejusque in decem genera divisio spectat ad Logicam, quoad ordinem & dispositionem, concedo; quoad quidditatem, nego. Logici quidem est res omnes, quo commodius ab apprehensione percipi queat, in certas classes disponere; atque hoc modo agit de omni Ente, illudque in decem suprema genera, rursusque hæc genera in suas species. At non item ejus est Entis naturam ac proprietates, uti nec Prædicamentorum, discutere; quippe id vim ejus principiorum excedit: unde si id fiat a Logico, non tamen ex ipsis Logicæ munera; nam altiorem scientiam spectat, nempe Metaphysicam.

Secundam partem itidem distinguo; Cognitio Dei ex sensibilibus spectat ad Physicam, ut est principium motus & ex sensibilibus sub ratione mobilium spectatis innotescit,

ſcit; concedo; ut eſt primum eſſendi principium, & ex ſenſibilibus ſpectatis ſub ratione entis participati ac dependentis innoteſcit, nego. Phyſica enim eo quidem nos ducit, ut ſciamus eſſe aliquem primum motus corporei principium incorporeum, qui re ipſa Deus eſt. At ibi ſiſtit, nec ejus naturam, attributaque diſcutit cum pleraque ſint, quæ nullum dicunt ordinem ad motum ſenſibilem. Metaphyſica vero ex intimis & altiſſimis entis principiis Dei, ejuſque attributorum notitiam longe diverſam ac pleniorem eruit.

TERTIA CONCLUSIO.

Objectum materiale Metaphyſicę eſt Ens reale ut comprehendit creatum & increatum, ſubſtantiam & accidens. Formale vero eſt communis ratio entis abſtracti ab omni materia. Concluſio ſupponit, quæ de objecto dicta ſunt in Quæſtione proœmiali Logicæ.

Probatur prima pars. Materia ſcientię ſunt res de quibus agit; Sed de his omnibus pertractat Metaphyſica: Ergo ſunt ejus materiale objectum.

Dices. Etiam agit de Ente rationis.

Reſp. Diſtinguo: primario ut de propria materia, nego; ſecundario ut de umbra materiæ ſuæ, concedo. Per ſe enim agit de vero Ente, ac veluti per accidens de Ente illo fictitio & adumbrato, ſeu de non ente ad modum entis apprehenſo. Unde ad propriam ejus materiam non ſpectat, ut nec falſa numina ad materiam Theologiæ, licet de iis poſſit agere.

Probatur ſecunda pars. Formale objectum ſcientiæ eſt ea ratio, quam in ſua materia ſcientia per ſe conſiderat. Sed in ente creato & increato, ſubſtantia, accidente, &c. Metaphyſica proprie conſiderat rationes abſtractas ab omni materia, alias vero materiæ concretas permittit inferioribus ſcientiis: Ergo ratio entis abſtracti a materia eſt ejus formale objectum.

Obji 1. Scientia debet agere de omni ſpecie contenta ſub objecto, alias illud non plene explicaret, ut Phyſica agit de omni ente mobili, ejuſque ſpeciebus; Sed Metaphyſica non agit de omni ſpecie entis contenti ſub ente ut ſic, alias nulla præter eam eſſet ſcientia: Ergo non eſt ejus objectum.

Reſp. Diſtinguo majorem: ſcientia debet agere de omni ſpecie contenta ſub ejus objecto, quatenus ſubeſt rationi formali, quam in objecto conſiderat, concedo; quatenus extra eam excurrit, nego. Nulla enim ſcientia fertur extra rationem ſuam formalem. Porro ratio formalis, quam ſibi peculiariter in rebus aſſumit Metaphyſica, eſt

ratio entis abstracti a materia; unde hanc in omni re considerat, sed non alias, quæ inferioribus scientiis propriæ sunt; proindeque omnia quidem considerat, sed non sub omni ratione: sicut sensus communis omnia sensibilia attingit, at non sub omni ratione, sed solum sub ratione sensibilius ut sic. Unde dantur aliæ scientiæ particulares præter Metaphysicam, sicut & alii sensus præter communem.

Obj. 2. Metaphysica agit de quantitate, quæ est quid materiale: Ergo non abstrahit a materia.

Resp. Distinguo: agit de quantitate, ut est affectio corporis & materiæ, nego; ut modus accidentis ut sic, concedo. Agit enim de ipsa ratione accidentis, quam in suos modos dividit, eosque explicat per generalia essendi principia; non vero per principia propria entis materialis & sensibilis, quod spectat ad Physicam. Aliquando tamen Metaphysicus excurrens extra propria: fertur ad aliena; & sic usurpat objecta aliarum scientiarum, at non ex munere Metaphysicæ.

Ex his constat 1. Metaphysicam esse speculativam, quia tota in contemplatione rerum abstractissimarum versatur, & ne quidem de operatione cogitat. 2. Esse sapientiam, quia respicit causas, & rationes altissimas. Solum ambigi posset, utrum sit proprie, ac generice scientia, id est, cognitio certa & evidens per demonstrationem acquisita.

QUARTA CONCLUSIO.

Metaphysica est proprie scientia, seu cognitio demonstrativa.

Probatur. Etenim procedit immediate per prima, & universalissima principia, ac ex iis evidenter, plerasque deducit conclusiones circa proprietates entis, ac res divinas.

Obji. Scientia est cognitio clara & evidens; Sed res divinas clare non cognoscimus: mens enim hominis ad eas se habet, ut oculus Noctuæ ad Solem, ex Aristotele: Ergo Metaphysica, saltem quatenus Deum spectat, non est scientia.

Resp. Distinguo minorem: Divina clare non cognoscimus, quoad quid est, concedo; quoad an est, nego. Clare enim demonstratur, & Deum esse, & æternum, immutabilemque esse; at quid sit Deus, quid æternitas, quid immutabilitas, obscure admodum cognoscimus: & hoc sensu loquitur Aristoteles.

In-

Instabis. scientia est cognitio rerum per causas; Sed Dei, ac divinarum rerum non sunt causæ: Ergo nec scientia.

Resp. Distinguo: non sunt causæ essendi, concedo; cognitionis, nego. Nam ex quorundam principiorum præcognitorum cognitione ducimur in cognitionem circa Divina. Quamquam etiam & essendi causæ sunt virtuales divinorum, quatenus unum attributum est causa virtualis alterius, ut immutabilitas æternitatis.

DIVISIO METAPHYSICÆ.

CUM Metaphysica versetur circa Ens a materia abstractum, ac ex universalibus essendi rationibus entium immaterialium cognitionem derivet, apte dividi potest in duas partes, quarum prior Ens in communi, ac rationes ejus universales explicet, possitque adeo dici *Metaphysica universalis*, seu, *Ontologia*, id est Scientia entis; Altera de rebus a materia re ipsa separatis disputet, nempe de Deo, Angelis & Anima separata; dicique possit *Metaphysica particularis*, ac proprie *Theologia naturalis*. Utramque partem duabus complectemur Disputationibus, quarum prior erit De Ente ut sic: Posterior vero De Rebus a materia separatis, seu De Deo, Angelis, & Anima separata. Addemus appendicem de Ente Rationis.

DISPUTATIO PRIMA

De Ente in communi.

QUÆ de Ente in universum dicenda occurrunt, ea commode reducuntur ad tria capita, quæ totidem complectemur Quæstionibus. Prima erit, De Principiis Entis. Secunda, De ipso Ente. Tertia, De Proprietatibus Entis. Hic agi posset De Causis Entis: item De ejus Divisione in decem Prædicamenta, deque iis singulatim: at primum confecimus in Physica; alterum vero in Logica.

QUÆSTIO PRIMA

De Principiis Entis.

PRincipium definit S. Thomas 1. p. q. 33. ar. 1. *A quo aliquid procedit*. Aristoteles vero 5. Metaph. cap. 1. *Primum, unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur.*

Hinc tria distingui solent principiorum genera, nempe *Compositionis, Generationis*, & *Cognitionis*. Principia compositionis sunt, ex quibus res constituitur; Generationis vero, quæ ad ejus productionem concurrunt; Cognitionis demum, quæ ad ejus notitiam ducunt. De principiis generationis dictum est in Physica. Superest hic agendum de principiis cognitionis & compositionis Entis. Quod quatuor conficiemus Articulis. In 1. agemus De Principiis cognitionis. In 2. De Principiis Entis in genere. In 3. & 4. De iis in particulari.

AR.

ARTICULUS PRIMUS.

De Principiis Cognitionis.

PRincipium cognitionis est, cujus cognitio in alterius cognitionem ducit. Duplex est, Incomplexum, & Complexum. Principium incomplexum est aliquid simplici apprehensione cognitum, ex quo ducimur in aliorum cognitionem: sic signa ducunt in cognitionem significati; termini rite percepti in cognitionem propositionis, quæ iis constat, ac ideo *per se nota* dicitur, quod ex suis terminis clare perceptis innotescat. De iis dictum in Minore Logica. Principium complexum est propositio, ex qua altera innotescit; eaque proprie principium dicitur, cum adeo clara & evidens est, ut probatione non egeat; sin minus, principii rationem proprie non habet. Hæ propositiones dicuntur *Effata*, *Axiomata*, *Dignitates*, *Prima Principia*, ac in practicis *Maxima*.

Verum, cum omnis multitudo ad unitatem reducatur, quamquam plura sint hæc principia, unum tamen in iis esse oportet simpliciter primum, in quod alia resolvantur, eoque nitantur; illud vero nullo altero. Hic quæritur, quodnam illud sit.

CONCLUSIO.

PRimum cognitionis principium complexum illud est: *Impossibile est, idem simul esse & non esse*. Ita Aristoteles 4 Metaph. c. 4. S. Thomas 1. 2. qu. 94. ar. 2.

Probatur. Primum Principium est, quod ita certum & notum est, ut a nullo aut non intelligi, aut negari possit: ita primum, ut nullum prius supponat; ita firmum, ut in eo cætera nitantur, ut recte ait Aristoteles 4. Metaphys. c. 3. Sed huic omnes hæ dotes insunt. Nam 1. ita notum & certum est, ut a quovis statim intelligatur, cum constet terminis omnium communissimis; nec ab ullo negari possit, cum fundetur in distinctione entis a non ente, quam inficiari nemo potest. 2. Ita primum est, ut nullum supponat, a quo probari queat, cum eo nitatur ars syllogistica, & cujusvis alterius propositionis veritas; unde eo perempto, omnis probationis firmitas concidit. 3. Demum ita firmum est, ut eo cætera nitantur, ut v. g. *Totum est majus parte*, quia alioquin esset & non esset totum; *Homo est rationalis*, quia alioquin esset & non esset homo; unde ultima probatio est

per reductionem ad hoc impossibile: Ergo est primum principium.

Obji. Heraclitus hoc principium negavit, ex Aristotele 4. Metaph. cap. 3. Ergo non est adeo notum.

Resp. Vel ore tenus negasse, non mente: vel, ut existimo verosimilius, non negasse simpliciter, sed in sua hypotesi respectu rerum materialium: nempe censebat Heraclitus, eas continuo fluxu ab *esse* ad non *esse* rapi, adeo ut vel eo momento, quo affirmantur esse, jam non sint; sed ad *non esse* transierint, antequam ipsa figatur cogitatio; atque ita in eadem duratione, quantumvis brevi, quæ putantur esse, sint & non sint; sed non simpliciter simul.

Instabis. Propositio simplex, & absoluta est prior modali. Sed hæc propositio: *Impossibile est, idem esse & non esse*, est modalis: Ergo supponit aliquam priorem modalem veram, puta istam, *Ens est id, quod est*, & sic non est primum simpliciter principium.

Respond. Distinguo majorem: propositio absoluta est prior modali, in ratione propositionis, concedo; in ratione principii, nego. Nam vel hæc absoluta, *Ens est id, quod est*, ista modali nititur: Si enim possibile esset, *idem esse & non esse*, non certo constaret, ens esse id, quod est, cum posset esse etiam id, quod non est.

Urgebis. Affirmativa non probatur per negantem; Sed hæc propositio, *Impossibile est, idem esse & non esse*, est negans: Ergo ea non omnes aliæ probantur.

Respond. Distinguo; affirmativa non probatur per negantem, directe, concedo; indirecte, seu per reductionem ad impossibile, nego. Nam & syllogismi bonitas, & propositio quævis alia per se nota, si negentur, probantur ultimo per reductionem ad hoc impossibile, *esse simul & non esse*.

Ex his refelli possunt, qui ut hoc tollant, alia afferunt prima principia, ut, *Nihil simul est & non est*. Aut, *Quidquid est, quandiu est, necesse est esse*. Aut, *Nec esse est, quodlibet esse, vel non esse*. Aut, *Quodlibet est, vel non est*. Aut, *Impossibile est, simul affirmare & negare, &c.* Nam hæc cum illo coincidunt; aut eatenus constant, quatenus illud involvunt.

At non ferendus hic Cartesius, cum jubet omni alio tantisper seposito principio, ut dubio, Mentem ab eo rerum cognitionem auspicari: *Ego cogito*, ex quo statim inferat: *Ergo ego sum*. Nam, ut cætera non urgeam, si cum aliis omnibus nostrum etiam principium mens, ut dubium seponat, dubium quoque erit, an, quod cogitat, sit, vel non sit. Posset enim cogitare, & tamen non esse, si possibile foret, *idem esse & non esse*. Itaque vel illud ipsum Cartesii principium, seu potius Enthymema nostro nititur principio.

A. R.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Principiis Entium constitutivis.

PRincipia metaphysica entis constitutiva sunt, ex quibus ens ut ens constituitur. Unde a principiis physicis eo distinguuntur, quod hæc solum sint constitutiva cujusdam particularis entis, nempe substantiæ corporeæ, seu entis mobilis: ista vero entis cujusvis, saltem compositi.

Duo præcipue sunt, actus & potentia. Nam ens ut ens fit ex potentia & actu essendi. Et si quæ alia sint, ad hæc, ut communio, a reducuntur: ut genus & differentia, *esse* & essentia, natura & subsistentia. Genus enim ad differentiam, essentia ad *esse*, natura ad subsistentiam comparantur, ut potentia ad actum: ac ipsa rursum ex actu, & potentia constitui possunt. Unde actus & potentia per se primo nata sunt ens constituere, neque aliquid datur, quod non sit aut actus, aut potentia, aut ex utraque constitutum. Hæc itaque duo principia hic præcipue sunt explicanda.

Quid & Quotuplex sit Actus.

ACtus est perfectio quædam, ut definit S. Thomas I. p. quæst. 5. ar. 3. Unde *esse actum*, est esse perfectionem: *esse in actu*, est suam habere perfectionem.

Actus dividitur in *actum purum*, & *actum impurum*. Actus purus est, qui non est admixtus potentiæ. Duobus autem modis actus potest admisceri potentiæ. 1. Quia est actus alicujus potentiæ, ut anima est actus corporis. 2. Quia ipse est in potentia ad ulteriorem actum, ut Angelus est in potentia ad suum *esse*; non enim est suum *esse*. Itaque actus simpliciter purus est, qui nec est alicujus potentiæ, nec ipse est in potentia ad ulteriorem actum. Actus impurus dicitur, qui est admixtus potentiæ; seu qui vel est actus alicujus potentiæ, vel ipse est in potentia ad ulteriorem actum.

Actus impurus dividitur in *actum formalem*, & *actum essendi*, seu in actum essentiæ, & actum existentiæ. Actus formalis est, quo essentia determinatur ad certam speciem rei: unde idem est, ac forma, de qua in physica. Actus essendi est ipsum *esse*, seu existentia.

Dividi etiam solet in *actum primum*, & *actum secundum*. Actus primus est, qui alium non supponit, sed exspectat; ut forma substantialis est actus primus; priorem enim non supponit, cum ipsa det primum *esse*. Actus secundus dici-

tur, qui priorem alium supponit, eique accedit: sic operatio est actus secundus; supponit enim formam Existentia quoque in creaturis comparatur ad formam, ut actus secundus; *esse enim est actualitas omnis formæ*, inquit S. Th. 1. par. quæst. 3. ar. 4.

Actus primus dividitur in *actum subsistentem & non subsistentem*. Actus subsistens est qui solus exsistere potest, ut Angelus & Anima rationalis. Non subsistens vero, qui solus esse nequit, sed solum cum sua potentia, ut forma lapidis, bruti, &c.

Actus subsistens dividi rursus potest in *actum complete subsistentem*, qui ita est in se ipso, ut in potentia recipi nequeat, ut Angelus; & *actum incomplete subsistentem*, qui ita solus esse potest, ut tamen ordinetur ad potentiam, in qua etiam possit & exigat, ut anima rationalis.

Actus non subsistens potest itidem subdividi in *substantialem & Accidentalem*. Substantialis est, qui dat *esse* simpliciter suæ potentiæ; ut forma quævis substantialis. Accidentalis vero est, qui supponit *esse* in sua potentia; ut albedo est actus accidentalis parietis, advenit enim ei jam exsistenti.

Quid & Quotuplex sit Potentia.

Potentia dicitur ad actum, est enim principium actus. Porro duobus modis potest aliquid esse principium actus: active, quia ab ea est actus; & passive, quia in eo fit actus. Unde duplex est potentia, activa, & passiva. Potentia activa est principium agendi, seu a qua est actus. Potentia passiva est principium patiendi, seu aptitudo ad actum habendum. Potentia activa, cum ipsa sit actus, proprie, ac metaphysice non est potentia. Unde ea prætermissa,

Potentia passiva est, ut dixi, aptitudo ad actum habendum. Unde *esse potentiam* est esse ipsam aptitudinem ad actum; *esse in potentia* est esse aptum ad actum absentem.

Potentia passiva dividitur in objectivam & subjectivam. Potentia objectiva est mera possibilitas actus, immo cujusvis rei; seu non repugnantia, ut res sit. Hæc enim possibilitas, seu non repugnantia, importat aliquam aptitudinem, quæ dicitur potentia: minus tamen proprie, cum nihil ponat, nec tantum dicatur ad actum, sed ad quamvis rem possibilem, etiam ad ipsam realem potentiam: unde melius dicitur *possibilitas*. Vocatur *objectiva*, quod sit objectum activæ potentiæ; hæc enim pro objecto habet, quod sibi possibile est. Potentia subjectiva de-

definitur ab Aristotele, *Principium transmutationis ad aliud* seu subjectum, in quo actus recipitur.

Potentia subjectiva dividitur in puram & non puram. Pura est, quæ nullum actum habet, ut materia prima. Non pura est, quæ jam aliquem actum importat, sed ad ulteriorem ordinatum, qualis est potentia subjecti ad accidentia. Plures aliæ divisiones potentiæ afferri possent, ut in remotam & proximam: in physicam, quæ est physicæ transmutationis subjectum; metaphysicam, quæ actum respicit a sensibili mutatione abstractum; immo Logicam, quæ est ad actum, sola ratione distinctum, ut generis ad differentiam, &c.

Sed celebrior est, ac fere Theologis propria, divisio potentiæ in naturalem & Obedientialem. Naturalis est potentia ad actum naturæ viribus proportionatum qualis est aquæ ad calorem. Obedientialis vero est potentia ad actum naturæ jura prorsus superantem, & a Deo supra naturæ leges operante inductum.

Circa actum vix ulla hic moveri solet quæstio; at plerque circa potentiam nempe objectivam & obedientialem, de quibus propriis articulis agemus. At prius hic quædam Axiomata in notione actus, & potentiæ fundata notanda sunt.

1. Axioma, *In tantum aliquid est perfectum, in quantum est in actu, imperfectum vero, in quantum est in potentia.* Constat ex terminis, quia actus est perfectio. Et ideo quod est in actu, est perfectum; quod est in potentia est imperfectum.

2. *Actus omnino purus est omnino perfectus*. Sequitur ex primo: nam est omnimode actus, & nullimode in potentia. Itaque est omnino perfectus, & nullimode imperfectus.

3. *Actus in aliquo ordine purus, in eo ordine perfectus omnino est.* Sequitur ex tertio: nam in eo ordine est omnino actus, & nullimode in potentia.

Ex his deducitur illud apud S. Thomam frequens, *Omnem formam completam subsistentem esse in sua specie perfectissimam, ac proinde unicam.* Forma enim est actus speciei; Materia vero potentia. Unde forma irreceptibilis in materia est actus purus in sua specie, ac proinde totam actualitatem speciei in se continet, adeoque perfectissima est, & unica.

4. *In tantum aliquid agit, in quantum est in actu; patitur vero, in quantum est in potentia.* Actio enim est actus diffusio; passio vero est actus receptio, quæ est propria potentiæ.

5. *Potentia nequit se ipsam reducere ad actum, sed reduci debet ab alio existente in actu.* Reducere enim ad

 actum

actum est agere & perficere, quod potentiæ repugnat.

6. *Omne ens mutabile constat actu & potentia.* Mutatur enim, vel quia incipit actu esse, quod erat in potentia, vel quia desinit actu esse, quod erat. Itaque mutatio fit, quatenus actus potentiæ vel additur, vel subtrahitur; sicque vel supponit, vel efficit compositionem.

ARTICULUS TERTIUS.

De Potentia Objectiva.

Potentia Objectiva est possibilitas rei, quæ ab aliqua causa produci potest. Unde duo importat. 1. Non repugnantiam ex parte rei. 2. Potentiam activam ex parte causæ hujus rei effectricis. Quæritur, a quo duorum per se primo repetenda sit entis possibilitas, an ex ejus non repugnantia; an ex Dei omnipotentia, quæ est propria, & per se causa entis?

CONCLUSIO.

Ens dicitur absolute, ac primario possibile ex non repugnantia ad essendum; secundario vero & respective ab Omnipotentia divina. Ita S. Th. 1. par. qu. 25. ar. 3.

Probatur prima pars. Oppositorum opposita est ratio; Atqui impossibile absolute, ac primario non dicitur, quod a Deo fieri non possit, sed potius a Deo fieri non posse dicitur, quia repugnat ei, ut fiat. Ergo possibile primario, absolute & intrinsece dicitur, quia ei non repugnat, ut fiat seu quia in suo conceptu non importat contradictionem: scilicet esse & non esse. Unde possibile definitur, cui non repugnat esse; seu, ut definit Aristoteles, quo posito nullum sequitur impossibile. Non vero cum Philosophi disputant, sitne aliquid possibile, nec ne, aliud attendunt, quam an illud esse repugnet.

Confirmatur ratione S.Thomæ. Si aliquid præcise possibile diceretur, quia a Deo fieri potest, explicari non posset, quomodo Deus sit omnipotens. Sic enim diceretur omnipotens, quia potest omnia, quæ potest. Unde præterquam nugatoria esset circulatio, hoc sensu perinde foret omnipotens, quamvis pauciora posset, quam nunc possit, quod plane absurdum est: Ergo non ex ipsa omnipotentia Dei res per se primo possibiles dicuntur, sed potius ipse omnipotens dicitur, quia potest omnia absolute possibilia; absolute vero possibilia dicuntur, quæ in suo conceptu nihil enti oppositum involunt. Porro in-

quit

quit S. Thomas, nihil opponitur rationi entis, nisi non ens. Unde absolute impossibilia sunt, quæ important *esse* & non *esse* simul. Quæ vero non important *esse* & non *esse* simul, absolute possibilia sunt. Atque hac ratione omnipotentiam Dei explicuit Angelus Mariæ Virgini, *Quia* inquit *impossibile non erit apud Deum omne verbum*, id est, quidquid mente concipi, ac rationem entis habere potest. *Id enim*, inquit S. Thomas 1. par. qu. 25. ar. 1. *quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere*.

Secunda pars constat. Possibile enim duobus modis dicitur ex Aristotele 5. Metaph. Absolute, quod ei non repugnet esse; & respective, quod a causa fieri possit: Sed Deus est causa totius entis: Ergo ab eo possibilitas respectiva entis desumitur.

Obji. Possibilitas ab eo dicitur, quo sublato tollitur: Sed sublata omnipotentia Dei res possibiles non forent: Ergo ab ea proprie dicuntur possibiles.

Resp. Distinguo minorem: non forent possibiles absolute, nego; respective, concedo. *Dicitur enim aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, aut secundum aliquas causas, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant*, inquit S. Thomas 1. par. quæst. 25. a. 3. ad 1. & quæst. 46. ar. 1. ad 1.

Instabis. Quod fieri nequit, non est possibile; Sed eo casu res fieri non possent: Ergo non essent possibiles.

Resp. Distinguo minorem, res fieri non possent quantum est ex se nego; defectu causæ concedo. In ea enim hypothesi impossibili Deus diceretur non esse omnipotens, quia non posset omnia, id est, omne absolute possibile. Itaque adhuc esset ex se possibile.

Urgebis. Ens ab alio non est ex se possibile, sed ab alio: Atqui cætera, preter Deum, sunt entia ab alio: Ergo non sunt ex se possibilia.

Respond. Distinguo majorem: non est ex se possibile, ut sit a se, concedo; ut sit absolute, nego. Nam de ratione entis est saltem esse posse; Ens enim dicitur ab *esse*. Unde omne ens ex ipsa sua essentia quovis alio respectu præcisio, habet, ut ei non repugnet esse; seu, ut quantum est ex se, possit esse.

Insistes. Omnis perfectio est a Deo; Sed possibilitas rerum est aliqua perfectio: Ergo est a Deo.

Resp. Distinguo majorem; omnis perfectio est a Deo, ut a causa eam efficiente dum exsistit, concedo; ut a forma eam possibilem absolute denominante, antequam actu exsistat, nego. Et ad minorem: possibilitas est perfectio, actu exsistens in re nego; possibilis, concedo. Et nego consequentiam sub distintione data. Deus enim

est quidem causa efficiens, ut possibilis perfectio fiat actu: at ejus possibilitatis non est causa efficiens, cum hæc possibilitas nihil actu effectum in re dicat. Neque itidem causa formalis eam absolute possibilem denominans, cum hoc habeat ex suis essentialibus principiis.

Dices. Positiva denominatio peti debet ab aliqua forma positiva; Atqui *esse possibile* non est mera negativa denominatio, sed positiva; esse enim possibile opponitur impossibili; impossibile vero est aliquid negativum, cui non opponitur nisi positivum: Ergo esse possibile peti debet ab aliqua forma positiva; Sed essentia creaturæ, antequam sit, nihil dicit positivum. Ergo ab ea res non denominatur possibilis. Melius itaque possibilis dicitur ab ipsa Dei potentia, a qua produci potest.

Respond. admitti posse, quod possibile sit denominatio positiva, quamquam etiam privativa quandoque sit, ut cum dicitur, *id quod existit, posse non esse*; attamen *posse esse* videtur esse terminus positivus. Unde hoc dato, distinguo majorem: positiva denominatio peti debet a forma positiva, actu posita semper, nego: positiva saltem possibili, concedo. Porro essentia rei & *esse* rei, antequam sit, sunt quid positivum possibile, ut constat. Itaque fundare possunt positivam denominationem *possibilis*.

Repones tandem. Vel ideo res sunt possibiles, quia possunt produci a Deo, vel ideo Deus potest producere res, quia sunt possibiles: posterius dici nequit, alias potentia Dei dependeret a possibilitate rerum: Ergo prius dici debet.

Respond. neutrum proprie dici. Sed exactius dicendum cum S. Thoma 1. par. quæst. 25. ar. 3. Deum esse omnipotentem, quia potest producere omnes res absolute possibiles: posse vero producere omnes res absolute possibiles, quia est ipsum *esse* subsistens, infinitum, præhabens in se totius *esse* perfectionem; res demum esse absolute possibiles, quia ex se non repugnant. Qui explicandi modus nullam Dei a creaturis, sed summam creaturarum a Deo dependentiam importat.

ARTICULUS QUARTUS.

De Potentia Obedientiali.

Potentia Obedientialis in genere definiri potest. Potentia creaturæ ad actum naturæ vires excedentem a Deo habendum. Verum cum duobus modis potentia dicatur ad actum, active, & passive, quæri potest. 1 An detur in creaturis potentia obedientialis passiva, qua ali-

quid

quid supra naturæ vires positum a Deo possint recipere. 2. An detur in illis etiam potentia obedientialis activa, qua earum virtus activa possit elevari a Deo ad aliquid supra consuetas vires positum. Utrumque sequentibus conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO.

INest creaturis potentia obedientialis passiva ad actum naturæ vires excedentem a Deo habendum Conclusio constat ex fide, quæ docet, Deum in creaturis quædam agere, quæ naturæ vires superant, ut est suscitatio mortuorum, infusio habituum supernaturalium.

Probatur ratione S. Thomæ quæst. 6. de Potentia, ar. 1. ad 18. *Quanto aliqua virtus activa est altior tanto subjectam sibi potentiam potest perducere ad altiores effectus. Ut natura potest ex terra facere aurum, aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest. Et inde est, quod res aliqua est in potentia ad diversa, secundum habitudinem ad diversos agentes*; Atqui virtus divina est altior omni virtute naturali; Ergo creatura ei subjecta respectu ejus est in potentia ad aliquos actus ab aa recipiendos, qui naturæ vires superant. *Et ista*, inquit S. Thomas, *vocatur potentia obedientia, secundum quod qualibet creatura Creatori obedit*. Unde inquit 3. p. quæst. 11. ad 1. *In qualibet creatura consideratur duplex potentia passiva. Una quidem per comparationem ad agens naturale. Alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale; & hac consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura.*

Objic. In rebus naturalibus nihil est supernaturale; Sed potentia illa esset supernaturalis: Ergo non datur.

Resp. Distinguo majorem: In rebus naturalibus nihil est supernaturale; actus naturaliter existens tale concedo; in potentia, nego. Nam natura est in potentia ad ordinem supernaturalem.

Instabis. Potentia debet esse ejusdem generis cum actu; Sed nulla res naturalis est ejusdem generis cum actu supernaturali: Ergo non est potentia ad illum.

Resp. Distinguo majorem: potentia debet esse ejusdem generis cum actu proprio ad quem, ut ad sibi debitam perfectionem tendit, concedo; cum aliis, ad quos non tendit, sed quibus solum non repugnat, nego. Porro potentia obedientialis non dicit essentialem ordinem ad illos actus naturæ vim excedentes, sed solum meram non repugnantiam, ut eos a Deo recipiat.

Colligitur, potentiam obedientialem, non esse realiter

ter distinctam a naturali, sed esse ipsam entitatem potentiæ naturalis, ut comparatam ad Deum, quatenus non repugnat ipsi aliquid supra naturæ ordinem ab eo recipere.

SECUNDA CONCLUSIO.

NOn inest creaturis potentia obedientialis activa ad effectus naturæ vim excedentes operandos absque additione virtutis intrinsecæ.

Conclusio est contra plerosque Recentiores, qui duas potentias obedientiales in creaturis statuunt. Unam passivam ad recipiendum quidquid illis dare voluerit Deus. Aliam activam ad agendum quidquid per eas agere voluerit; ita ut supposita sola voluntate Dei, ut ejus cooperatione extrinseca, absque ulla additione virtutis, a qua v. g. possit active producere ignem, immo gratiam; immo instrumentaliter creare omnes Angelos. Nihil sane absurdius fingi potuit. Ut enim optime statuit S. Thomas 1. 2. q. 109. ar. 1. *Unaquaque forma indita rebus creatis, a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam: sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne.*

Probatur. Duobus modis explicari potest hæc potentia obedientialis activa. 1. ita ut sit idem entitative, ac ipsa potentia activa naturalis creaturæ. 2. Ita ut sit aliqua vis addita virtuti naturali, quæ insit omni creaturæ, veluti quædam participatio divinæ omnipotentiæ. Secundus modus palam temerarius est, primus repugnat; Ergo non datur hæc potentia activa obedientialis. Major complectitur adæquatam divisionem modorum explicandi hanc potentiam obedientialem activam, cum detur membra opposita, nempe esse idem cum potentia naturali, & non esse idem. Minoris prima pars constat. Nulla enim ratione, aut authoritate habetur, Deum creaturis hanc vim naturæ jura excedentem inseruisse. Deinde illa vis foret supernaturalis, cum daretur ad effectus supernaturales; & infinita, quia ad infinitos se extenderet. Quis vero ita desipiat, ut censeat omni creaturæ inesse vim supernaturalem & infinitam?

Secunda pars minoris suadetur, nempe hanc potentiam activam obedientialem non posse esse ipsam virtutem naturalem creaturæ, quatenus per eam Deus quosvis effectus operari potest. Repugnat, aliquid esse potentiam activam respectu affectus, ad quem est in potentia pure passiva; Sed tota natura est in potentia pure passiva obedientiali respectu supernaturalium; Ergo repugnat, ut aliquid natura-

turale fit potentia activa effectuum supernaturalium. Major constat ex illo Axiomate: In tantum aliquid agit, in quantum est in actu, patitur vero secundum quod est in potentia: Ergo quod est in pura potentia passiva respectu effectus, non est in potentia activa respectu ejusdem. Minor vero evidens est ex terminis. Supernaturale enim dicitur, quod est supra naturam, idest, non continetur actu in naturalibus rei, sed ad summum in potentia passiva, immo obedientiali. Sed hæc operosius Theologi.

Obj. Potentia activa creaturæ tam subditur Deo, quam ejus potentia passiva: Sed ratione hujus subjectionis potentia passiva potest recipere actus supra naturam positos: Ergo & activa agere effectus supra naturam positos.

Respond. Nego paritatem. Nam ut potentia passiva actum recipiat, non est necesse, ut sit in actu, sed potius eo esse privata debet. At vero, ut agat effectum, debet esse in actu respectu ipsius. Porro natura caret omni actu supernaturali. Unde non repugnat, ut aliquem actum supernaturalem a Deo recipiat. At ut suis viribus producat actum supernaturalem, id omnino repugnat.

Instabis. Virtus principalis debet quidem precontinere effectum, at non itidem virtus instrumentalis: Ergo exinde non repugnat, creaturas habere virtutem, saltem instrumentalem, quia Deus per eas agere possit quosvis effectus etiam supernaturales.

Respond. Distinguo: Virtus instrumentalis non debet præcontinere effectum, ratione suæ formæ, concedo: ratione motionis a causa principali participata, nego. Solutio est S. Thomæ 3. par. qu. 62. a. 3. Et pariter distinguo consequens: non repugnat, Creaturam habere virtutem instrumentalem ad quosvis effectus, sibi innatam, nego; a Deo acceptam, qua elevetur, cum Deus per eam agit, concedo. Itaque fateor, Deum uti posse creatura, ut instrumento ad effectus naturam excedentes, non quod innata sit creaturis aliqua vis ad illos effectus, ut volunt Adversarii; sed quatenus Deus virtutem aliquam ad hos effectus instrumentaliter attingendos illis impertitur. Instrumenta enim non attingunt effectum causæ principalis, nisi per virtutem ab ea derivatam, ut ostendi in Physica, cum de instrumentis.

TERTIA CONCLUSIO.

Agentia creata sunt in potentia passiva obedientiali, ut eleventur a Deo per virtutem illis additam, ad effectus naturæ vires excedentes.

Conclusio constat 1. Ex fide, quæ docet, potentias creaturæ rationalis esse de facto elevatas per habitus super-

QUÆSTIO SECUNDA

De Ente secundum se.

CIrca Ens in communi considerari potest. Primò, quid, & quotuplex sit. Secundò, quomodo inferiora respiciat, an univocè, vel analogicè. Tertiò, quomodo componatur ex essentia & existentia. Quartò demum, quid sit subsistentia, suppositum, & persona. Unde hanc quæstionem dividimus in quatuor Articulos. Primus erit de quidditate, & variis divisionibus entis. Secundus de univocatione, vel analogia entis respectu inferiorum. Tertius, an essentia & existentia distinguantur in ente creato. Quartus demum de subsistentia, supposito, & persona.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid & quotuplex sit Ens, & quomodo sit primum cognitum.

CUm primum principium cujuslibet scientiæ sit definitio ejus objecti, statim in limine Metaphysicæ quæritur, quid sit ens. Hæc quæstio non est admodum obscura, quia nihil est notius ente in communi, quamvis subtiliores disputationes, quas circa ipsum docti movent, sint difficillimæ. Ens dicitur ab *esse*. Quippe eo modo aliquid dicitur ens, quo se habet ad *esse*. Si solum habeat *esse* possibiliter, dicitur ens possibile; si actu, ens actuale. Hinc vox illa, *Ens*, duobus modis usurpari potest. 1. Participaliter, seu ut est participium verbi substantivi *sum*: tumque importat ipsum essendi actum, seu id, quod est; ut amans significat, quod actu amat. 2. Sumi potest Nominaliter, seu in vi nominis, tumque significat rem, cujus est *esse*, abstrahendo ab ipso essendi exercitio; ut cætera nomina res ipsas, seu essentias significant ab existentia præcisas, ut homo, lapis, &c. Hoc sensu hic sumitur *ens*, ac describi potest cum S. *Thoma*, *id, cujus actus est* esse. Ex ea definitione deduci possunt ejus divisiones. Unde,

Dividitur 1. in *Ens reale*, & *Ens rationis*. Duobus enim modis aliquid esse potest, uno modo in sola mentis apprehensione, ut Syllogismus & propositio, & hæc dicuntur *Entia rationis*; alio modo etiam extra mentem in ipsa re-

rum

rum natura, ut homo, & lapis, & hæc dicuntur *Entia realia*.

Dividitur 2. Ens reale in *Increatum & Creatum*, seu in Creatorem, & Creaturam. Eorum enim, quæ sunt in rerum natura, quædam sunt ab alio, ut homo & planta, & generaliter omne, quod non est a seipso. Cum vero impossibile sit, omnia esse ab alio, necessario deveniendum est ad aliquid, quod sit per se, & a seipso: ejusmodi ens vocatur *Deus*, qui cum cæteris omnibus det *esse*, a nullo ipsum recipit, sed a seipso habet, immo est ipsum *esse*: unde dicitur *ens per essentiam*, cum creaturæ solum dicantur *entia per participationem*: sicut lux est visibilis per seipsam, cum colores sint solum visibiles, in quantum participant de luce.

3. Ens creatum dividitur in *Substantiam & Accidens*. Eorum enim, quæ participant *esse*, & a Deo producta sunt, quædam habent *esse* in seipsis, ut homo & lapis; quædam vero habent *esse* in alio, ut virtus & pulchritudo. Quæ habent *esse* in se ipsis, vocantur *substantiæ*, quæ habent *esse* in alio, vocantur *accidentia*. Hæc vero accidentia dividuntur in novem prædicamenta, de quibus egimus in Logica.

4. Ens reale dividitur in *ens necessarium & ens contingens*. Eorum enim, quæ habent *esse*, quædam ita sunt, ut non possint non esse: hæ dicuntur *necessaria*. Quædam vero ita habent *esse*, ut tamen possint ipsum deperdere: ista dicuntur *contingentia*. Quia vero omnis creatura, saltem per voluntatem Dei, potest annihilari, & amittere suum *esse*, ideo omnis creatura est contingens absolute loquendo, & solus Deus est ens necessarium. Attamen cum Deus sit optimus, sua dona communicat sine pœnitentia, ut ait Apostolus, ideo etiam opera divina, quantum est ex parte Dei, sunt æterna. Unde inter creaturas etiam quædam possunt dici *necessaria*, in quantum a solo Deo dependent, qui eas indefectibiliter conservat; ejusmodi sunt Angeli & anima rationalis, & demum quidquid a Deo immediate conservatur.

5. Ens reale dividitur in spirituale & materiale. Eorum enim, quæ sunt, quædam habent *esse* in materia, ut terra & planta; quædam vero habent *esse* sine ullo materiæ commercio, ut Deus & Angeli. Anima rationalis mediat inter utraque; duos enim status habet, alterum in materia, alterum sine materia. Hæ sunt frequentiores Entis divisiones, ad quas aliæ revocari possunt.

Quantum ad tituli partem alteram, ens in tantum dicitur primum cognitum, in quantum prima notio, quam intellectus format de qualibet re, est ipsa notio entis, seu quod talis res sit ens. Ut enim arguit S. Thomas 1. par.

q. 85.

q. 85. ar. 3. intellectus noster cognoscendo procedit de potentia ad actum, ideoque debet incipere a communioribus, confusioribus, & imperfectissimis, procedendo ad distinctiores & perfectiores notiones, ut dicitur 1. Phys. text. 3. Sed notio entis est omnium confusissima & imperfectissima; cognoscere enim, quod res sit ens, & adhuc ignorare, quale sit ens, est rudis & confusissima cognitio: Ergo cognitio entis est prima, quæ fit in intellectu.

Confirmari potest ex eo, quod omnis alia cognitio supponat notionem entis; nam impossibile est intelligere, rem esse tale, vel tale ens, nisi intelligamus, eam esse ens: Ergo notio entis est omnium prima. Adde experientiam, qua sentimus, nos de omnibus rebus, quas aliqualiter cognoscimus, statim certos esse, quod sint entia; sed sæpe ignorare, qualia sint entia: ut omnes certi sunt, lucem esse ens, sed quidam dubitant, utrum sit substantia, vel accidens: Ergo cognitio entis præcedit omnes alias.

Hic tamen diligenter observandum est, non posse habere duplicem entis notitiam; alteram scientiarum, penetrando scilicet ipsa entis principia, divisiones, proprietates & distinctionem a formalitatibus particularium entium; alteram imperfectam & rudem, qua solum intelligimus ipsam entitatem confuse, & ut distinctam a nihilo. Dum ergo D. Thomas dicit, ens esse primum a nobis cognitum, loquitur de cognitione illa rudi & imperfecta, quam omnes etiam maxime rudes intelligunt, quid sit ens, ipsumque distinguunt a non ente. Cæterum cognitio scientifica entis non pertinet nisi ad sapientes: unde in illa occupatur Metaphysica omnium scientiarum sublimissima. Et in hoc sensu dixit Aristoteles 1. Metaph. *Universalia esse maxime difficilia ad intelligendum*: id est, notione scientifica, & principiorum, causarum, proprietatumque penetrativa.

ARTICULUS SECUNDUS.

An Ens sit univocum ad inferiora.

Diximus in Logica, Univoca esse, quorum nomen commune est, & ratio per nomen significata est simpliciter in omnibus eadem; Analoga vero, quorum nomen quidem est commune, sed ratio per nomen significata non est simpliciter eadem in omnibus, sed solum secundum quid, id est, per quandam veluti proportionem. Hoc posito quæritur, utrum ens sit univocum ad sua inferiora, vel potius analogum.

Et in primis, quod non sit univocum ad ens rationis, & eus

& ens reale, constat fere apud omnes, quia ens rationis non habet nisi aliquod *esse* umbratile & diminutum. Solum difficultas est respectu Dei, & creaturarum; substantiæ, & accidentis. Scotus tenet, ens esse univocum ad hæc omnia.

PRIMA CONCLUSIO.

Ens non dicitur univoce de Deo & creaturis, sed solum analogice. Ea mens est Aristotelis: *Ens*, inquit, *non dicitur æquivoce, sed quemadmodum sanum*; id est, analogice, 4. Metaph. & lib. 7. c. 4. Sic expresse docet S. Thomas 1. p. q. 13. ar. 5. & infinitis in locis.

Probatur 1. ejus ratione. Effectus non adæquans virtutem suæ causæ non convenit univoce cum illa; Sed ens creatum est effectus entis increati non adæquans ejus virtutem: Ergo non convenit cum eo univoce. Major certa est. Cum enim effectus non adæquat virtutem suæ causæ, non recipit ejus similitudinem, nisi diversimode, & secundum modum longe inferiorem, quod est contra leges univocorum, quæ debent eodem modo participare rationem communem, in qua sunt univoca. Minor probatur. Virtus Dei est infinita, ens vero creatum est finitum secundum omnes formalitates: Ergo non adæquat virtutem suæ causæ.

Respondebis, solum sequi, creaturam non convenire cum Creatore secundum rationes particulares; attamen posse nihilominus convenire secundum universalissimam entis rationem.

Sed contra. Creatura non adæquat suam causam etiam in ipsa ratione entis: Ergo etiam secundum rationem entis non convenit cum illa univoce. Probatur antecedens. Umbra, & imperfecta participatio, levissimumque vestigium essendi non adæquat totam entis plenitudinem & veritatem, etiam in essendo; Sed ens creatum comparatum enti divino non est nisi hujus verissimi entis umbra, imperfecta participatio, & quasi vestigium: Ergo ipsi non adæquatur, etiam secundum rationem entis. Major videtur certa ex terminis. Minorem vero Scriptura docet, Patres frequenter inculcant, ipsi Gentiles Philosophi agnovere. Exodi 3. Deus dicitur ipsum *ens*: *Ego sum, qui sum*. Isaiæ vero cap. 40. Creaturæ dicuntur *non entia*: *Omnes gentes*, inquit, *quasi non sint, sic sunt coram eo, & quasi nihilum & inane reputatæ sunt ei*. Quippe ut argumentatur S. Augustinus Psal. 101. *Non esset in Deo nomen ipsum* esse, *nisi quidquid aliud est, ei comparatum inveniretur non esse vere*. Quod idem profitentem Pla-

Platonem refert lib. 8. de Civit. cap. 11. Ergo *esse* creatum divino comparatum non est nisi ut umbra, tenuis participatio, leve vestigium essendi, & quasi nihilum.

Probatur 2. alia S. Thomæ ratione. Quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, non secundum eandem rationem, non predicatur de illis univoce; Sed ens, licet prædicetur de Deo & creaturis secundum idem nomen, non tamen secundum eandem rationem: Ergo non prædicatur de illis univoce. Probatur minor. Nam ratio entis desumitur ab *esse*; Atqui *esse* non convenit eodem modo Deo & creaturis; Ergo etiam ratio entis non prædicatur de Deo eodem modo, ac de creaturis. Declaratur minor. Nam modus essendi Dei est, ut sit ipsum *esse* purissimum, irreceptum, infinitum a seipso, immensum, æternum independens, & in sua simplicitate omnes perfectiones essentialiter importans: Modus vero essendi creaturæ est, ut sit per exsistentiam a sua essentia distinctam, sitque ens per participationem, limitationem dependentiam, & per infinitarum perfectionum exclusionem ac negationem; ita ut, sicut optime notat Plato, Deus sit tantum *esse* nihil habens de non *esse*, ut etiam annotavit D. Thomas cap. 5. de ente & Essentia. At vero creatura plus habeat de non *esse*, quam de *esse*; fuit enim nihil per totam æternitatem, & dum exsistit, constat ex infinitis non *esse*, ut homo habet quidem *esse* humanum, sed habet infinita non *esse*, ut non esse Angelum, non esse Solem, non esse Cœlum, &c. Unde creatura [si nomen sumatur a principaliori] deberet potius dici non ens, quam ens; ideoque merito Propheta supra relatus dicit, creaturas esse *quasi non sint, & quasi nihilum & inane*; Deus vero solus, ut supra notatum est dicitur Proprie *ens*, *Ego sum qui sum*, seu, ut vertunt Septuaginta, *Ego sum ipse ens*: Ergo Deus & creatura non habent esse eodem modo, sed longe diverso.

Dices, non est contra leges univocationis, ut gradus communis participetur diversimode; nam animal longe diverso modo est in homine, ac in verme, aut in alio bruto; est enim in homine, cum dote rationalitatis, in bruto vero sine tali dote, & in verme cum infinitis imperfectionibus.

Sed contra. Licet diversitas, quæ non refunditur in ipsam rationem communem, sed solum attenditur secundum differentias adventitias, non tollat univocationem; attamen diversitas, quæ attenditur secundum rationem communem, penitus tollit univocationem. Cum igitur homo & vermis non differant in ratione communi animalis, quippe cum eodem modo sentiant, totumque discrimen

men sit penes differentias addititias rationi communi, nihil mirum, rationem communem manere in illis univocam. At vero Deus & creatura non solum differunt per differentias adventitias rationi entis, sed etiam in ipsa ratione entis, quæ est in illis diversa, in quantum in Deo reperitur per essentiam & secundum veritatem, in creatura vero non nisi per participationem & umbratice; illa quæ dicitur proprie *ens*, quia est ipsum *esse* subsistens; illa vero diminutio, quia solum participat *esse*.

Probatur 3. Illa non conveniunt univoce in aliqua ratione, quorum unum participat talem rationem cum essentiali dependentia ab alio; Sed creaturæ participant rationem entis cum essentiali dependentia a Deo: Ergo non conveniunt univoce cum illo in ratione entis. Minor certa est. Nam entitas creaturæ est essentialiter participatio divinæ entitatis, a qua dependet, ut a sua origine, suoque exemplari. Major vero declaratur. Etenim de ratione univocorum est, ut ratio communis equaliter descendat ad omnia particularia: Ergo contra rationem eorum est, ut essentialiter unum dependeat ab alio: hoc ipso enim, quod in sua essentia includit, hanc dependentiam, quam aliud non includit, non se habet eodem essentiali modo ad rationem communem.

Confirmatur ex S. Thoma. Si ens esset univocum ad Deum & creaturam, esset genus ad utrumque, quod est expresse contra Aristotelem; siquidem vere esset natura communis Deo, & creaturis quæ contraherentur per finitatem & infinitatem tanquam per differentias. Adde etiam quod plus distat Deus a creaturis, quam creaturæ distent ab invicem; Sed propter distantiam unius creaturæ ab alia, tollitur univocatio, v. g. inter hominem verum, & hominem pictum; Ergo inter Deum & creaturam non datur univocatio.

Ex his infertur cum D. Thoma 1. p. q. 13. ar. 5. nihil esse univocum Deo & creaturis: quia eædem rationes, quæ probant, rationem entis non esse univocam Deo & creaturis, idem suadent de aliis perfectionibus. Unde quidquid dicitur de Deo & creaturis, ut Sapientia, Justitia, Providentia &c. longe alio superiori modo convenit altissimæ illi entitati, ac conveniat creaturis. Hinc est, quod Dionysius dedignatur vocare Deum nostris nominibus, dicitque non esse proprie *bonum*, sed *super bonum*, nec proprie *sapientem*, sed *super sapientem*, &c.

S E.

SECUNDA CONCLUSIO.

Ens non est etiam univocum respectu substantiæ & accidentis.

Probatur 1. Conclusio iis rationibus, quas supra pro præcedenti adduximus. Substantia & Accidens non participant ens eodem modo, sed diversimode; Substantia quidem simpliciter, Accidens vero secundum quid: Substantia per prius, Accidens vero per posterius: Substantia sine dependentia & ordine ad accidens, Accidens vero cum dependentia & ordine ad substantiam. Deinde contra rationem univocorum est, ut unum definiatur per aliud. Sed accidens definitur per substantiam: dicitur enim *entis ens*, id est, substantiæ: Ergo non convenit univoce cum illa.

Probatur 2. ratione utramque conclusionē convincente. Univoca sunt, quæ contrahuntur per differentias extra rationem communem positas; analoga vero sunt, quæ determinantur per varios modos participandi rationem communem; Atqui ens non potest contrahi per differentias extera rationem entis positas, sed solum per diversos modos essendi: Ergo non est univocum. Major est S. Thomæ in 1. Dist. 22. q. 1. ar. ad 2. & constat ex definitione univocorum: quippe definiuntur. Quorum nomen est commune, & ratio æqualiter omnibus: unde non differunt in ipsa ratione communi, quasi diversimode illam participent; sed solum per aliquid adventitium rationi communi; ut animal non differt in homine & bruto secundum diversum modum essendi in utroque, homo enim & brutum eodem modo participant rationem animalis, & ejus proprietates, ut sentire, dormire, comedere, &c.] sed solum differt per adventitias differentias, scilicet rationalitatem & irrationalitatem. Minor vero probatur. Differentiæ proprie dictæ debent esse extra rationem communem; Sed nulla differentia potest esse extra rationem entis: Ergo non potest habere differentias. Probatur minor. Nam ejusmodi differentia vel esset aliquid, vel nihil: Si nihil, profecto non est differentia entis; si aliquid non est extra rationem entis, ut patet: Ergo ens non habet differentias extra se. Unde si contrahatur ad Deum & creaturam, ad accidens & substantiam, hoc non fit per differentias ipsi superadditas, sed per varios modos habendi rationem entis: Deus enim est ipsum *esse* purissimum & plenitudo essendi; creatura vero est quædam illius participatio & tenue vestigium; & in creaturis substantia est simpliciter ens, accidens vero secundum quid, seu modus entis.

Ref-

Responderi potest cum Scoto, ens formaliter non includi in ultimis differentiis; alias enim illæ differentiæ convenirent & disconvenirent: disconvenirent, quia differentiæ sunt; convenirent, quia essent entia.

Sed contra. Nam ut arguit Cajetanus de ente & essentia, cap. 4. proprietates entis conveniunt per se ultimis differentiis: Ergo etiam conceptus entis includitur in illis. Consequentia patet; nam ex Aristotele primo Posteriorum, in quo sunt proprietates, debet esse etiam essentia, seu subjectum, quia sunt illius individuæ comites. Antecedens etiam videtur certum; nam etiam ultima differentia est una & vera. Neque vero inconveniens est, ut differentiæ illæ conveniant analogice; quia nihil est tam diversum, ut non conveniat analogice cum aliis in ratione entis; nihil enim potest subterfugere ens, alias esset nihil purum.

TERTIA CONCLUSIO.

Ens est analogum suis inferioribus, tum analogia attributionis, tum analogia proportionalitatis.

Et in primis, quod ens sit analogum, patet ex dictis. Cum enim non sit nomen pure æquivocum, sed a consilio impositum ad significandam rationem communem essendi, & aliunde demonstraverimus, non esse univocum, restat, ut sit analogum.

Quod vero sit analogum analogia attributionis, probatur. Analoga attributionis sunt, quorum unum participat rationem communem cum habitudine ad aliud principalius; ut medicina dicitur *sana* per habitudinem ad hominem, quem curat; Atqui creatura participat rationẽ entis cum abitudine ad Deum, cujus est participatio; & accidens cum habitudine ad substantiam, cujus est modificatio: Ergo ens est analogum analogia attributionis.

Quod vero sit etiam analogum analogia proportionalitatis, probatur. Analoga proportionalitatis sunt, quæ se habent ad rationem communem cum quadam proportione, sicut Leo, & Ludovicus XIV. in ratione *Regis* analogantur, quia proportionaliter se habent ad excellendum inter res sui generis, in quantum sicut Lodovicus XIV. dignitate præstat supra reliquos Gallos, ita quoque Leo suo modo præeminet inter omnes feras; ideoque dicitur *rex ferarum*, sicut ille dicitur *rex hominum*; Sed Deus & creatura, substantia & accidens, se habent cum quadam proportionalitate ad rationem entis; sicut enim Deus dicitur *ens*, quia est ipsum *esse*, ita creatura dicitur

tur *ens*, quia participat *esse*; & sicut substantia se habet ad *esse* simpliciter, ita & accidens ad *esse* secundum quid: Ergo ens est analogum analogia proportionalitatis.

Solvuntur objectiones.

OBj. 1. contra utramque priorem conclusionem. Quod dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus, est univocum; univocum enim est *quasi unius vocis, & unius conceptus*; Sed ens dicit unicum conceptum ab inferioribus præcisum: Ergo est univocum. Probatur minor. Ille conceptus est unus præcisus ab inferioribus, de quo possumus esse certi, dum adhuc sumus de inferioribus incerti; Sed possumus esse certi, rem aliquam esse ens, & incerti, utrum sit accidens, vel substantia: Ergo ens dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus. Declaratur minor. Antiqui enim erant certi, animam & lucem esse entia; sed dubitabant, utrum essent substantiæ, vel accidentia.

Resp. 1. Distinguo majorem: Univicum est, quod dicit conceptum ab inferioribus præcisum, & ad illa æqualiter descendentem concedo; & inæqualiter ad illa descendentem, nego. Ad hoc enim, ut conceptus sit univocus, necesse est, illum ita præscindi ab inferioribus, ut etiam ad illa æqualiter discendat, ipsisque eodem modo conveniat: si enim inæqualiter conveniat, tollitur univocatio. Unde quantumvis *sanum* dicere videatur unum conceptum, scilicet *id, quod respicit sanitatem*, quia tamen aliter applicatur Medicinæ, & aliter animali, non est univocum. Porro ens, licet quadantenus dicere videatur unum conceptum confusissimum distinctiones inferiorum non explicantem, sed conglobantem, scilicet *id, quod valet esse*; attamen non descendit æqualiter ad Deum & creaturam, ad substantiam & accidens: Deus enim est ens per plenitudinem; & est ipsum *esse*, creatura vero est ens per participationem; substantia est ens simpliciter, & accidens modus entis.

Resp. 2. cum Cajetano Opusc. de Analogia entis c. 4. distinguo minorem: Ens dicit univocum conceptum præcisum ab inferioribus, præcisione distincta & perfecta, nego; confusa & indeterminata, concedo. Non enim ens significat aliquam formalitatem perfecte præcisam a constitutivo differentiali Dei & creaturæ, substantiæ & accidentis, ita ut ex illa formalitate, & ratione differentiali divinitatis v.g. formetur conceptus tertius, sicut ex animalitate & rationalitate fit conceptus hominis. Siquidē & ipsa differentia divinitatis est ens, sicut & quidquid est in Deo: unde a nullo, quod sit in Deo aut crea-

tura, potest perfecte prescindi ratio entis; sed solum imperfecte, in quantum significat omnem quidditatem Dei & creaturarum, [quæ inter se simpliciter differunt] ut invicem proportionantur secundum *esse*, ex qua proportione sortiuntur nomen entis: sicut *sanum*, solum exprimit id, quod respicit sanitatem, prout proportionatur in tali respectu sanitatis. Unde sicut sanum est analogum, quia solum significat sua inferiora ut proportionata in respiciẽda sanitate; ita ens est analogum, quia solum significat sua Inferiora ut proportionata in respectu ad *esse*.

Ad probationem respondeo, ut possimus esse certi, quod aliqua res sit ens, & incerti, quale sit ens, solum requiri, quod conceptus entis non significet explicate & determinate ipsa inferiora, & modos, quos in illis habet, quamvis significet illa in confuso & indeterminate. Unde quidam Scotista merito deridet hoc argumentum suorum Contratrum: quia, inquit, si canis marinus, & canis terrestris essent in sacco, & unus moveretur, certi essemus canem moveri, incerti tamen, quisnam esset canis ille, marinus, an terestris? & tamen propterea nemo dicit, conceptum canis esse univocum marino, & terresti, est enim pure æquivocus: Ergo quod possimus esse certi de ratione communi, dum adhuc sumus incerti de interioribus ejus, non arguit ejus univocationem.

Instabis. Si in conceptu entis includerentur inferiora, etiam implicite & in confuso, de quocumque prædicaretur ens, prædicarentur inferiora, scilicet Deus & creatura, substantia & accidens: Consequens est falsum: Ergo & antecedens. Probatur sequela. Cum prædicatur aliquid de alio, simul prædicantur omnia inclusa in illo: Ergo si inferiora includerentur in ente, de quocumque diceretur ens, dicerentur & inferiora: unde omne ens esset Deus, creatura, &c.

Resp. Distinguo majorem: Si ens includeret inferiora, determinate & quasi copulative, concedo; indeterminate & quasi disjunctive, nego. Ens autem non includit inferiora determinate & conjunctive, ita ut ad rationem entis requirantur omnia inferiora; sed solum indeterminate & quasi disjunctive, in quantum significat aliquem modum essendi, quisquis ille sit. Cum vero descendit ad inferiora, modus ille essendi, qui erat indeterminatus, determinatur, alius in Deo, alius in creatura, alius in accidente, alius in substantia.

Objic. 2. Perfecte cognoscimus Deum secundum gradum entis: Ergo perfecte convenit cum creaturis in gradu entis. Antecedens patet. Nam demonstrative probamus *esse* divinum cum suis perfectionibus: Ergo perfecte ipsum cognoscimus. Quæ enim perfectior cognitio esse potest

quam

quam quæ habetur per demonstrationem? Probatur vero consequentia. Gradus entis divini non cognoscitur a nobis nisi per creaturas: Ergo si perfecte cognoscatur, debet perfecte convenire cum creaturis.

Respond. Distinguo antecedens. Perfecte cognoscimus Deum secundum gradum entis, quantum ad certitudinem cognitionis, concedo; quantum ad penetrationem illius gradus, nego. Quamvis enim scientia, quam habemus de Deo, sit certissima, non tamen perfecte penetrat ens divinum & modum, quo *esse* convenit Deo, nisi forte per negationem, in quantum cognoscimus Deum longe sublimiori modo esse ens, quam sint creaturæ.

Instabis. Si conceptus entis non sit univocus Deo & creaturis, nullo modo potest a nobis concipi ens divinum. Consequens est falsum: Ergo & antecedens. Probatur sequela. Omnis conceptus, qui a nobis intelligitur, debet relucere in phantasmate creaturarum; Sed si creatura non conveniat univoce cum Deo in ratione entis, ens divinum non reluceret in phantasmate creaturarum: Ergo non posset a nobis ullo modo intelligi. Probatur minor. Quod nullo modo continetur in creatura, non relucet in Phantasmate creaturæ; Sed si ens non esset univocum, ratio entis divini nullo modo contineretur in creatura; Ergo, &c. Probatur minor. Vel enim contineretur formaliter sicut gradus animalis in homine; & hoc non, quia in ratione entis Deus & creatura non assimilantur formaliter. Vel virtualiter; & hoc non, quia causa non continetur virtualiter in suo effectu.

Respond. Nego sequelam. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, nego etiam minorem. Ad cuius probationem, respondeo, ens divinum relucere & contineri in phantasmate creaturæ participative, tanquam in effectu proprio quidem, sed tamen non univoco. Unde sicut ratio causæ cognoscitur per effectum & participationem suam; ita quoque ratio entis divini, quamvis eminentior, cognoscitur ex ente creato.

Objic. 3. Objectum scientiæ debet esse univocum; Sed ens est objectum Metaphysicæ: Ergo est univocum. Probatur major. Nam definitio objecti est medium ad demonstrandas proprietates; Sed medium demonstrationis debet esse univocum: Ergo definitio objecti scientiæ debet univoce convenire, ac proinde objectum ipsum esse univocum. Probatur minor. Quia medium debet esse perfecte unum & ideo defectu unitatis terminus æquivocus non potest esse medium demostrationis; Atqui terminus & definitio analoga non sunt unum perfecte: Ergo non possunt esse medium demostrationis.

Respond. negando majorem absolute. Nam de analo-

gis potest dari una scientia, in quantum conveniunt in una ratione analoga, & possunt ostendi per eadem principia: sic Medicina est non solum de homine sano, sed etiam de herbis sanis, de urinis, de pulsu, &c. Ad probationem distinguo majorem: Medium demonstrationis debet esse perfecte unum, unitate excludente æquivocationem concedo; unitate includente univocationem, nego. Quod enim unitas analoga sufficiat ad medium demonstrationis, luce clarius patet in hac demonstratione. Principium in creatis est prius principiato; Sed fons est principium rivi: Ergo est prius rivo, & tamen constat, *Principium* esse terminum analogum. Mille aliæ sunt demonstrationes optimæ, quæ constant medio analogo.

Quæres, quare ens dicatur transcendens, & quid sit transcendens?

Respond. Transcendens est, quod imbibitur in omni formalitate rei, de qua prædicatur, ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Ens autem cum sit prædicatum universalissimum, imbibitur in omnibus rei formalitatibus, ita ut nihil sit in ea quod non sit ens: ut in homine nihil est, quod fugiat rationem entis. Nam animalitas est ens, rationalitas est ens, &c. Non modo autem ens est transcendens, sed etiam ejus proprietates, scilicet unitas, veritas, & bonitas, sunt transcendentales; sicut & quædam vocabula, quæ convertuntur cum ente, scilicet *res*, & *aliquid*: nulla enim differentia invenitur in rebus, quæ non sit ens, vera, bona, una, res, & aliquid.

Observandum tamen est ex Cajetano de Ente & Essentia, cap. 4. ista transcendentia, scilicet ens, unum, verum, bonum, res, & aliquid, non importare alium gradum, seu aliam quidditatem a gradibus, seu naturis eorum, quibus attribuuntur. Cum enim dico, ens homo, unus homo, bonus homo, verus homo, res homo, aliquid homo, nullum alium gradum ab humanitate significo, sed illam solum diversis modis explico. Siquidem *Ens* significat humanitatem, prout habet *esse*: *Unum* illam exprimit, prout non est divisa in se actualiter: *Bonum*, prout est perfectiva appetitus, id est, potest illum terminare: *Verum*, prout potest terminare intellectum: *Res*, prout ponit entitatem in rerum natura non fictam, sed realem; *Aliquid*, prout est aliud quid a cæteris.

A R

ARTICULUS TERTIUS.

De Distinctione Essentiæ & Exsistentiæ.

CElebris est hæc Quæstio, unaque ex fundamentalibus doctrinæ S. Thomæ, quæ ut intelligatur, revocanda mens est ab inferioribus rerum rationibus, ac ad universalissimam entis rationem convertendam. Porro, ut dixi supra, ens est, cujus actus est *esse*: unde quidquid est vel est ipsum *esse*, vel aliquid participans *esse*; seu quod habet *esse*. In ente quod est ipsum *esse*, palam est, non distingui essentiam ab *esse*. Et hoc ens est solus Deus, in quo proinde essentia & *esse* nullatenus distinguuntur. At in his quæ non sunt ipsum *esse*, sed aliquid participans *esse*, cum actu sunt, duo distincta percipimus, nempe Quid sint, & quod sint; seu actum essendi, & rem, quæ hunc essendi actum habet. Actus essendi dicitur *exsistentia*. Res vero, cujus est hic actus, dicitur *essentia*.

Itaque exsistentia in genere est actus essendi, seu ipsum *esse* actu, seu ipsa essendi actualitas. In his vero, quæ non sunt ipsum *esse*, sed aliquid, quod potest esse, & non esse, exsistentia definitur, actus essentiæ, seu rei extra causas & nihilum sistentia; seu id, per quod res est actu; seu ultima essendi actualitas; seu id, quo respondetur ad quæstionem, An sit?

Essentia vero eorum definitur, id cujus actus est *esse*; seu id, quo aliquid constituitur in determinata rei specie; id, quod primum in re concipitur; id, sine quo res intelligi nequit; Id, quo res est hoc aliquid; quod nomine rei exprimitur, ac definitione explicatur; quo respondetur ad quæstionem, Quid est? Unde dicitur etiam *Quidditas*. Item *Natura*, quod sit principium & radix proprietatum, ac operationum. Item *Ratio rei*, quod sit ratio, ob quam res est id, quod est, vel quod menti ac rationi objiciatur. Dicitur etiam *Forma*, quod ea res constituatur in certa rei specie. Quamquam sint quædam essentiæ, quæ non sunt formæ puræ, sed rursus compositæ ex materia & forma, ita ut materia sit subjectum commune ad plures rerum species indifferens; forma vero determinatio hujus potentiæ ad certam rei speciem: unde in his essentiis forma non est tota earum essentia, sed actus essentialis, cujus accessu materia determinatur ad hanc entis speciem.

Ex his constat, ac omnes concedunt, in entibus creatis essentiam & exsistentiam aliquo modo distingui. Nam essentia earum integre intelligi potest sine exsistentia: Ut integre intelligo quid sit homo, quid circulus, quid

quid rosa, ne cogitando quidem exiftantne, nec non, immo fcientiæ omnes circa rerum effentias ab exfiftentia præcifas verfantur. Solum quæftio eft, an re ipfa diftinguantur. Negant plerique. S. Thomas diferte affirmat. Scotus cenfet, diftingui diftinctione fua formali ex natura rei.

CONCLUSIO.

IN omni ente finito & creato effentia re ipfa diftinguitur ab exfiftentia, ut potentia a fuo actu. Unde realiter componuntur ex effentia & *effe*, ut ex duobus effendi principiis. Ita perpetuo S. Thomas 1. p. qu. 54. art. 3. *In omni ente creato*, inquit, *effentia differt a fuo* effe; *& ad ipfum comparatur, ut potentia ad actum*. Opufc. 15. c. 8. Effe *rei non eft nec forma ejus, nec materia, fed aliquid adveniens rei per formam*. Idem millies repetit.

Probatur 1. quod eft Deo proprium, nulli enti creato competit; Sed Scripturæ authoritate, ac omnium facrorum Doctorum confenfu conftat, effe uni Deo proprium, ut fit fuum *effe*: unde nomen Tetragrammaton *Jehovah*, quod habetur Deo propriiffimum, fignificat ipfum *effe* Derivatur enim a verbo fubftantivo *hajah*, feu *havah*, quod fignificat effe: Ergo nullum Ens creatum eft fuum *effe*, fed in eo *effe*, feu exfiftentia dividitur ab effentia.

Confirmatur. Nulla creatura eft ens fimplex: id enim foli Deo proprium eft, fed neceffario conftat ex actu & potentia: Atqui nifi ejus effentia effet diftincta ab exfiftentia, aliqua faltem foret ens fimplex & non compofitum ex actu & potentia. Ergo in omni ente creato effentia diftinguitur ab exiftentia. Minor conftat in Angelis. Nam cum fint effentiæ fimplices, fi eorum effentia effet ipfa fua exfiftentia, non effent entia per compofitionem ex actu & potentia. Ens enim ut ens componitur ex effentia & *effe*; Sed in illis non effet compofitio ex effentia & *effe*; idem enim non componit cum feipfo: Ergo non effent entia per compofitionem.

Major vero paulo uberius declaranda eft, cum ea conclufio noftra præcipue nitatur. Itaque folum Deum Optimum Maximum habemus, ut ens fimplex & purū in actualitate effendi, quod proinde minime conftitutum fit ex actu effendi & potentia effendi, fed fit ipfum *effe* actu. Cæterum id nulli enti creato concedendum, quod quidem ante nos diferte docuerunt Sancti Patres, ut S. Cyrillus eo libro, quo Spiritum Sanctum effe Deum demonftrat. *Nulla*, inquit, *creatura fecundum naturam fimplex eft*. Et lib. 1. in Joan. c. 9. *in compofitione eft id omne, quod eft in creatura, nihilque in ipfa fimplex eft*. Itaque nul-

nulla creatura est ens per simplicitatem, sed per compositionem. Porro cum ens sit, cujus actus est *esse*, ens ut ens componitur ex actu essendi & potentia essendi: unde, ut omnes concedunt, actus & potentia sunt prima principia entis compositi. Itaque ut creatura sit composita in ratione entis, hæc duo in ea distingui debent, proindeque ejus essentia non debet esse ipse actus essendi, seu exsistentia, sed aliquid comparatum ad eam, ut potentia ad suum actum. Unde essentiam creaturæ omnes concipiunt, ut aliquid, quod potest esse & non esse, id est, potentia ad existentiam.

Ad hæc unum est Adversarii effugium. Respondent; Creaturam non esse suum *esse*, nec simplicem in ratione entis, quia in ea essentia & *esse* distinguntur, non quidem re, sed ratione; proindeque in ea est compositio non quidem realis, sed rationis ex actu & potentia.

Sed contra. Distinctio & compositio rationis non obstat perfectæ identitati, ac simplicitati: Ergo si sola ratione actus essendi & potentia essendi distinguerentur in creaturis, nihil obstaret, quominus absolute dici possent suum *esse*, ac entia simplicia. Probatur antecedens ex ipsis Adversariis, quorum aliqui admittunt in Deo essentiam & exsistentiam quadantenus ratione distingui, ac omnes uno ore asserunt, Deum componi compositione rationis ex genere & differentia: Et tamen illum habent ut ens absolute simplex, & quod sit suum *esse*: Ergo sola distinctio & compositio rationis non obstat perfectæ identitati & simplicitati.

Probatur 2. Conclusio ratione, qua perpetuo utitur S. Thomas. Actus distinguitur realiter a propria potentia, in qua recipitur; Sed *esse*, seu exsistentia creaturæ recipitur in ejus essentia: Ergo realiter ab ea distinguitur. Major constat. Nihil enim seipsum recipere potest. Minor probatur, tum ex communi loquendi modo, quo dicimus, creaturas recipere a Deo *esse*, seu exsistentiam. Tum etiam ratione. Exsistentia creaturæ nequit esse subsistens, seu irrecepta; Atqui in nullo alio recipi potest, nisi in essentia: Ergo in ea recipitur. Minor constat. Essentia enim est proprium exsistentiæ receptivum: unde in ea, vel in nullo recipitur. Majorem probat S. Thomas variis rationibus.

Prima. Exsistentia irrecepta, seu subsistens, est actus purus; Sed exstentia creaturæ nequit esse actus purus. Ergo nec irrecepta. Minor constat, solus enim Deus est actus purus. Major probatur. Actus purus est, qui nulli potentiæ admiscetur, ut constat ex terminis; sed exsistentia irrecepta nulli potentiæ admiscetur: Ergo est actus purus. Declaratur minor. Actus miscetur potentiæ, vel

quia est actus alicujus potentiæ, vel quia ipse est in potentia ad ulteriorem actum; Sed exsistentia irrecepta, seu subsistens non est actus alicujus potentiæ, cum in nulla recipiatur; nec tendit ad ulteriorem actum, cum sit actus ultimus in linea entis, ut constat ex ejus definitione: Ergo est actus purus, nempe ipsum *esse* subsistens.

Dices, exsistentiam substantiæ creatæ non esse actum purum, quia licet in nullo recipiatur, recipit tamen aliquid, nempe subsistentiam.

Sed contra: suppositum potius accipit exsistentiam; est enim id, quod producitur, id est, ducitur ad *esse*: Ergo subsistentia non recipitur in exsistentia, sed e contra. Itaque exsistentia est ultima essendi actualitas, seu, ut dicit D. Thomas 1. p. qu. 3 a. 4. & qu. 4. ar, 1. ad 3. *Est actualitas omnium rerum, etiam formarum: unde non comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed sicut receptum ad recipiens.* Et hoc ejus notione constat. Est enim rei extra nihilum & causas sistentia. Porro res non censentur sisti extra nihilum & causas, nisi cum pervenit ad ultimam essendi actualitatem & metam.

Secunda ratio. *Esse* abstractum, seu subsistens, seu irreceptum [hæc enim synonyma sunt] est unicum & infinitum; Sed existentia creata non est unica & infinita: Ergo nec irrecepta. Minor constat. Probatur major. Actus limitatur & multiplicatur per potentiam, in qua recipitur: Ergo *esse*, seu exsistentia, quæ est actus irreceptus, est unica & infinita in *esse*, id est, simpliciter.

Hoc principium, nempe *Actus limitatur & multiplicatur per potentiam, a qua proinde si liber sit, erit unicus & infinitus in sua linea*, licet plerisque videatur mysterium, adeo clarum S. Thomæ visum est, ut perpetuo eo utatur tum ad alia, tum ad Dei unitatem & infinitudinem demonstrandam. Platoni quoque adeo constans visum est, ut cum naturas abstractas & irreceptas statueret, quamquam in sua specie unicam & infinite participabilem ipso abstractionis jure esse diceret. Illud explicat S. Thomas experientia. Nam cum naturam a materia abstrahimus, ipsa vi abstractionis una fit, atque ut unum quid concipitur, unicave definitione definitur, ac totius speciei rationem complectitur, estque ab infinitis individuis participabilis. Unde si sic abstracta subsisteret in re, esset unica in re, ac infinite participabilis: Ergo ex eo constat, formam, seu, actum abstractione a suo subjecto adunari, ac totam suæ rationis amplitudinem complecti; receptione vero in sua potentia multiplicari & limitari.

Ve-

Verum ut id penetrantius intelligamus, observandum, ut diximus, & omnes admittunt, actum ex sua ratione esse perfectionem; potentiam vero imperfectionem. Unde in rebus actus omnino purus, scilicet Deus, in se continet totam essendi plenitudinem; potentia vero pura, nempe materia prima, summam essendi imperfectionem & vacuitatem, quam ideo S. Augustinus vocat *prope nihilum*, quod nihil habeat de perfectione entis, nisi potentiam ejus habendæ, sicut tenebrosum nihil habet de luce. nisi habendæ lucis potentiam. Et ideo quo magis actus accedit ad potentiam, eique immergitur, eo magis finitur, minuitur, impertitur, adeoque multiplicatur, quia *quæ sunt unita in superioribus, sunt multiplicata & divisa in inferioribus*. E contra quanto magis recedit a potentia, tanto magis accedit ad Deum, qui est plenitudo essendi, ideoque magis perficitur & ampliatur, & consequenter adunatur, quia *quæ sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superioribus*. Unde sicut potentia deprimit actum, ita quoque eum multiplicat & limitat. Et ideo si aliquis actus sit liber ab omni potentialitate & materia, erit expers limitationis, & multiplicitatis. Adeoque verum est, *actum irreceptum esse unicum & infinitum*. Quod quidem principium ita certum habet S. Thomas, ut videatur illud accepisse ab Angelis; ideoque perpetuo tanquam evidentissimum usurpat.

Tertia ratio, qua probat S. Thomas exsistentiam creatam non posse esse irreceptam, hæc est: Exsistentia non recepta in essentia nihil habet sibi conjunctum, præter suum *esse*; Sed omnis exsistentia creata habet aliquid sibi adjunctum præter suum *esse*, scilicet plura accidentia, ut albedinem, quantitatem, &c. Ergo omnis exsistentia creata est recepta in sua essentia. Minor patet. Probatur major. Non potest concipi, aliquid conjungi exsistentiæ, nisi vel quia recipitur in illa, vel quia recipitur cum illa in aliquo subjecto; Atqui nihil potest recipi in exsistentia, cum ipsa sit ultima actualitas rei, nec recipi cum illa in aliquo tertio subjecto, si ejusmodi exsistentia sit irrecepta: Ergo exsistentia irrecepta non potest habere aliquid sibi conjunctum præter suum *esse*: Unde Boetius dixit, quod id, quod habet exsistentiam, [id est essentia] potest recipere aliquid cum suo *esse*, scilicet formas accidentales; sed ipsum *esse*, seu exsistentia, nihil aliud potest recipere.

Probatur demum conclusio alia ratione S. Thomæ. Ens creatum nequit esse sua ultima actualitas; hic enim proprius est character actus puri: Sed si essentia creaturæ esset idem reipsa, ac exsistentia, esset sua ultima actuali-

tas; *esse* enim, seu exsistentia est ultima essendi actualitas & meta: unde Deus est ultima sua actualitas, quia est ipsum *esse*. Ergo essentia entis creati non est re ipsa suæ essentia, sed ab ea distincta.

Obj. 1. Existentia non potest recipi in essentia: Ergo non distinguitur ab ea. Probatur antecedens: Exsistentia non potest recipi in nihilo; sed essentia exclusa exsistentia est nihilum: Ergo exsistentia non potest recipi in illa.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, concessa majore, distinguo minorem: Essentia præcisa exsistentia est nihil; *nihilitate existentiæ*, concedo; *nihilitate essentiæ*, nego. Cum enim distinguamus in ente duo principia constitutiva, scilicet essentiam & existentiam; seclusa exsistentia, essentia non est aliquid exsistens, ideoque potest dici nihil nihilitate exsistentiæ: sicut materia seclusa forma non est aliquid actu. Attamen sicut materia præcisa forma habet realitatem essentiæ potentialis; ita quoque essentia præcisa exsistentia habet realitatem propriam, quamvis non exsistentem ex se ipsa, sed quatenus actu est subjectum exsistentiæ.

Instabis, quod non est extra causas, est purum nihil: Sed essentia præcisa exsistentia non est extra causas: Ergo est purum nihil. Probatur minor. Exsistentia est extra causas: Ergo essentia præcisa existentia non est extra causas.

Resp. 1. Distinguo minorem: Essentia præcisa exsistentia non est extra causas, complete & ultimate, concedo; non est extra causas, inchoative, & incomplete, nego. Eodem modo intelligenda est hæc distinctio, quo in Physica dicebamus, materiam præcisa forma esse extra causas inchoative.

Resp. 2. Essentia ut præcisa ab existentia non est extra causas, ut precisa præcisione realis separationis, concedo; ut precisa præcisione solum distinctionis realis nego. Explicator. Essentia potest dupliciter præscindere ab exsistentia. Primo precisione separationis, ita ut realiter destituatur omni exsistentia. Secundo præcisione distinctionis realis, quatenus licet sit sub exsistentia, attamen sumitur ut res distincta ab illa tanquam a sua actualitate. Primo modo sumpta essentia non est extra causas, nec potest esse in rerum natura, sicut nec materia separata ab omni forma. Secundo vero modo sumpta dicit aliquid in re & extra causas, subjectum scilicet participans actualitatem essendi. Vel aliter distingui potest & clarius: Essentia objective sumpta non est extra causas, concedo; subjective sumpta, ut actu subjicitur exsistentiæ, tanquã propria potentia proprio actui, nego.

Ur-

Urgeois. Ergo essentia confunditur cum materia prima. Probatur consequentia. Materia prima est potentia essendi; sed etiam secundum nos essentia est potentia essendi: ergo invicem utrumque confundimus.

Resp. Nego consequentiam. Ad probationem respondeo, materiam esse puram potentiam, non solum in linea exsistentiæ, sed etiam in linea essentiæ, quia ex se non est determinata ad certam essentiæ speciem, seu determinatur per formam, quæ est actus essentialis. Sed rursus compositum ex materia & actu illo essentiali, scilicet forma, quod dicitur *essentia*, comparatur ad exsistentiam tanquam ad suam ultimam actualitatem. Et ideo forma dicitur *actus primus*; at vero exsistentia *actus ultimus, ultimaque actualitas*. Unde, ut ait S. Thom. quæst. de Spiritual. Creat. ar. 1. *in rebus compositis est considerare duplicem actum & duplicem potentiam. Nam primo materia est ut potentia respectu formæ, & forma est actus ejus. Et iterum natura, seu essentia, composita ex materia & forma est ut potentia respectu* esse seu exsistentiæ, *in quantum est susceptiva ejus*. Unde in corporeis substantiis duplex est compositio, prima materiæ & formæ ad constituendam essentiam; altera essentiæ & exsistentiæ ad constituendum ens perfectum; At vero in substantiis spiritualibus est tantum unica, nempe essentiæ & exsistentiæ.

Obji. 2. Existentia creata, sicut & aliæ res, propriam habet essentiam: Sed non distinguitur realiter a propria existentia; alias existentiæ daretur exsistentia in infinitum: Ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur a sua exsistentia.

Resp. 1. Exsistentiam proprie non esse essentiam aliquam, sed esse actum omnis essentiæ; at si abusive dicatur, esse aliqua essentia. Resp. 2. Dum dicimus, essentiam distingui ab exsistentia, id debere intelligi de essentia proprie dicta, de cujus conceptu non est exsistentia, puta, hominis, Angeli, &c. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem distinctam; actio vero ut agat, non eget alia actione, sed suo modo agit per seipsam; ita & omne creatum, quod exsistit, eget exsistentia a se distincta, qua fiat exsistens; attamen ipsa existentia, qua res existunt, non eget alia existentia, sed per seipsam suo modo exsistit.

Objic. 3. Quæ non possunt separari, non distinguuntur; sed exsistentia nequit separari ab essentia: Ergo.

Resp. 1. Majorem esse falsam. Plura enim distinguuntur, quæ separari non possunt, ut materia non potest separari ab omni forma.

Resp. 2. Etiam de facto exsistentiam posse separari

ab essentia: nam in Christo essentia, seu humanitas, fuit realiter separata a sua exsistentia, cujus loco subrogata est exsistentia Verbi, ut probant nostri Theologi.

ARTICULUS QUARTUS.

De Subsistentia, Supposito, & Persona.

Substantia completa differt ab accidentibus, & entibus incompletis, quod sit sui ipsius in se subsistens & terminata. At vero accidentia non sunt sui ipsius; sed alterius, scilicet subjecti, & partes sunt sui totius. Unde si substantia completa, v. g. homo, aliquid operetur, operatio tribuitur ipsi. At vero si accidens, vel pars hominis agat, v. g. si musica causet cantum, & manus percutiat, nec manus, nec musica dicuntur agere, sed homo per musicam, & per manum; manus enim, & musica non sunt sui ipsius, sed hominis. Hæc perfectio, per quam substantia ita completur, ut sistat in se ipsa, sitque sui ipsius, & non alterius, dicitur *Subsistentia*, quasi *in se ipso sistentia*. Circa illam tria sunt explicanda. Primo quid sit, quidve suppositum, & persona. Secundo, quomodo distinguatur a natura, seu essentia. Tertio, quomodo distinguatur ab exsistentia.

Dico 1. Substantia est actualitas, qua natura ita substentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum & operandum.

Dicitur in primis *actualitas*, per quod convenit cum aliis perfectionibus. Cæteræ particulæ tenent locum differentiæ, proprius enim character subsistentiæ est reddere naturam in se substentatam, & terminatam, ita ut non indigeat alteri communicari, ut sit & operetur. Dico *non indigeat*, quia natura Divina, quamvis sit subsistens in se ipsa, est tamen ulterius communicabilis tribus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita fœcunditate.

Definiri etiam potest subsistentia, Perfectio, qua fit, ut natura sit sui ipsius, & non alterius. Unde quidquid agit natura subsistens, non alteri, sed sibi operatur. Et ideo, quia in natura humana Christi loco propriæ subsistentiæ fuit subrogata subsistentia Verbi, natura illa non erat sui ipsius, sed erat natura Verbi; nec sibi operabatur, sed Verbo Divino. Unde quidquid aut egit, aut passa est, id totum attribuitur Verbo, cujus erat.

Suppositum autem est veluti concretum subsistentiæ, sicut vivens est concretum vitæ. Persona vero nihil aliud signi-

significat, quam ipsum suppositum, non cujusque naturæ, sed intellectualis: non enim dicimus personam equi, aut lapidis, sed personam vel Divinam, vel Angelicam, vel Humanam. Unde persona nihil addit supra suppositum, etsi aliquam dignitatem, & excellentiam petitam ex natura intellectuali. Quod autem Latini vocant *personam & suppositum*, Græci dicunt *Hypostasim*.

Dico 2. Subsistentia est quid positivum realiter distinctum a natura, seu essentia.

Probatur conclusio. Et in primis, quod subsistentia sit quid positivum, quamvis videatur negare Scotus, tamen suadetur. Nam subsistentia significat quandam perfectionem & actualitatem. Quod enim natura sit sui ipsius, & non indigeat altero sustentante, est maxima perfectio: Ergo subsistentia exprimit aliquid positivum. Unde Sancti Doctores dicunt, Verbum Divinum non assumpsisse subsistentiam naturæ humanæ; sed eam consumpsisse, & loco ejus Divinam subsistentiam subrogasse, quod dici non posset de pura negatione. Sane Personarum divinarum subsistentia pura negatio dici non potest, cum ipsas personas formaliter constituat, ac invicem distinguat, sit terminus processionum divinarum vere, ac realiter per eas productus, quæ munia meræ negationi competere nequeunt: Ergo conceptus subsistentiæ in negatione non consistit.

Secunda vero pars, scilicet subsistentiam realiter distingui a natura, probatur ex Incarnationis Mysterio, in quo subsistentia naturæ humanæ fuit separata a natura humana: Ergo distinguuntur ab invicem.

Quantum ad tertium quæsitum, divisi sunt Authores, etiam Thomistæ. Quidam dicunt, subsistentiam & existentiam solum virtualiter distingui, & esse duo munera unius entitatis, quæ quatenus sistit naturam, & eam ita terminat, ut non sit alterius, nec alteri communicabilis, vocatur subsistentia; qua enus vero ultimate complet rem ipsam, & eam ponit extra causas, dicitur *existentia*. Quidam vero dicunt, esse duas modalitates ejusdem rei. Quidam demum tenent, esse duas actualitates realiter distinctas. Hæ omnes opiniones sua possunt habere fundamenta etiam in doctrina D. Thomæ. Cæterum prima id commodi habet, quod facile explicat distinctionem existentiæ ab essentia. Si enim existentia & subsistentia sunt idem, constat, distingui ab essentia, cum fide certum sit, subsistentiam in Incarnatione fuisse separatam a natura humana, proindeque ab alia distingui. Attamen tertia sententia videtur conformior D. Thomæ, qui docet, suppositum, id est, subsistentiam cum natu-

ra,

ra, recipere existentiam, 1. p. q. 5. ar. 2. ad 5. Deinde existentia præcise dicit ultimam actualitatem essendi, ideoque communis est tam accidentibus, quam substantiis. At vero subsistentia est perfectio conveniens tantum substantiis completis, & illas distinguens ab accidentibus: unde videtur esse actualitas longe diversæ rationis ab existentia. At de his parcius. Quippe subsistentiæ notitia ut maxime peti solet ex fontibus fidei, nempe Trinitatis & Incarnationis, ita jure remittitur ad Theologos. Eam delibasse nobis sufficiat.

QUÆSTIO TERTIA

De Proprietatibus Entis, scilicet Unitate, Veritate, & Bonitate.

CUM ens sit, cujus actus est *esse*; manifestum est, ipsum esse unum, verum, bonum. Omne enim, quod est, habet unum *esse*, verum est esse, & bonum est esse. Habet quidem unum *esse*, alias non esset ens, sed multitudo entium. Verum est esse, quia hoc ipso, quod est, potest terminare veram cognitionem & actionem intellectus, cujus objectum est ens. Et demum bonum est esse quia bonum est, quod appetitur: omne autem ens naturaliter appetit esse. Et præterea omne, quod est, voluntati primæ causæ [scilicet Dei] conformatur; alias non esset, si prima causa ipsum ut bonum non approbaret, juxta illud Sap. 11. *Quomodo aliquid permanere posset, nisi tu voluisses?* De illis tribus entis proprietatibus agemus singulis Articulis, adjiciemusque specialem de distinctione; si tamen primo admonuerimus, non esse proprietates physicas, id est, realiter ab ente distinctas, sed solum quasdam notiones, quæ omni enti tribui solent, ideoque dicuntur *proprietates attributales, virtuales, & notionales.*

ARTICULUS PRIMUS.

De Unitate.

UNum dicitur, Ens indivisum in se, & divisum a quolibet alio. Cum autem quodlibet ens tandiu sit, quan-

quandiu est unum, & amittat rationem entis, quando amittit unitatem, ut patet in homine, qui desinit esse, quando partes ejus non uniuntur, ideo unum nihil addit supra ens, sed solum exprimit entitatem cum negatione divisionis. Circa unitatem sic explicatam tria quærimus. Primo, in quo consistat principalius, an in negatione divisionis, an in entitate, ut connotante indivisionem. Secundo, quotuplex sit. Tertio, unde sumatur unitas, & multiplicatio rerum.

Dico 1. Unum essentialiter significat entitatem, ut connotat negationem divisionis. Unde significat aliquid positivum in recto, negationem vero in obliquo.

Probatur facile ex definitione Unius, qua dicitur, Ens indivisum in se, & divisum ab alio. Et unitas dicitur, entitas indivisa: Ergo primario, principaliter, & in recto significat entitatem positivam, indirecte vero, & de connotato negationem divisionis.

Confirmatur. Proprietas entis, cum sit aliquid positivum & convertibile cum ente, non potest significare primario, & principaliter solam negationem: Ergo debet principaliter significare ipsam entitatem, ut connotat negationem divisionis.

Dico 2. Unitas præcipue videtur esse triplex, scilicet generica, specifica, & pure numerica.

Declaratur. Cum enim unum significet ens indivisum, tot erunt unitates, quot sunt divisiones. Res autem præcipue dividuntur ab invicem vel genere, ut lapis ab homine; vel specie, ut leo ab equo; vel numero, ut Petrus a Paulo: Ergo tres sunt unitates, quarum, quæ negat divisionem generis, dicitur *generica*; quæ negat divisionem speciei, dicitur *specifica*; quæ negat divisionem numericam, dicitur *numerica*, seu *individualis*.

Circa unitatem genericam, & specificam nihil speciale occurit. Solum advertendum est, nisi accedat unitas individualis, non esse a parte rei perfectas unitates, sed solum negationes diversitatis, ut dictum est in Logica.

Circa unitatem numericam, gravis difficultas est, unde oriatur unitas, & multiplicatio pure numerica: seu, quæ sit causa, cur in rebus quædam intra eandem speciem solo numero differant, & multiplicentur. Rem duabus conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO.

Unitas, & multiplicatio pure numerica substantiarum oritur ex materia quantitatem connotante. Ita Thomistæ omnes contra Scotum.

Probatur conclusio primo authoritate Aristotelis, qui ex-

expresse docet lib. 12. Metaph. cap. 8. *Ea, quæ sunt mul. ta numero, habere materiam*. Ex quo infert primum motorem numero non multiplicari, quia caret materia. Et Plato, qui posuit ideas separatas a materia, dixit, ob eam causam eas non multiplicari numero, sed distingui specie. S. Thomæ authoritates non refero, quia de ejus mente nemo dubitare potest.

Probatur 2. ratione S. Thomæ. Unitas, & multiplicatio materialis debet oriri a materia; ideo enim dicitur *materialis*; Sed unitas & multiplicatio numerica est materialis: Ergo oritur ex materia. Probatur minor. Tum quia unitas, quæ petitur a forma, sicut & multiplicatio, constituit formalem, & specificam diversitatem: Ergo unitas pure numerica non potest esse nisi materialis. Tum præcipue, quia multiplicatio in partes ejusdem rationis est multiplicatio materialis; Sed multiplicatio numerica fit in partes ejusdem rationis: Ergo est materialis. Minor patet. Ea enim censentur pure numero distingui, & multiplicari, quæ cum sint ejusdem rationis, id est, similis essentiæ, sola divisione distinguuntur, ut duæ guttæ aquæ, duo ignes, &c. Major vero probatur. Nam essentialiter materiæ convenit habere partes ejusdem rationis; est enim radix quantitatis, cujus essentiale munus est distribuere substantiam in partes ejusdem rationis; Ergo materiæ proprium est dividi in partes ejusdem rationis, ideoque si competat formæ, hoc oritur ex communione, quam habet cum materia.

Confirmari præterea potest conclusio. Primo alia ratione D. Th. Ab eo radicaliter oritur multiplicatio numerica, quod est ratio, cur forma aliqua sit multiplicabilis numerice: Sed ratio, cur planta v. g. sit multiplicabilis numerice est materia; Ergo, &c. Probatur minor. Nam actus est multiplicabilis propter potentiam, in qua recipitur, ut abunde ostensum est supra quæst. 1. art. 3. Atqui potentia, in qua recipitur forma, est materia prima: Ergo forma habet a materia prima quod sit multiplicabilis.

Secundo, infima distinctionum, & unitatum sumi debet ab eo, quod est infimum in rebus; Sed unitas, & distinctio numerica est infima omnium: Ergo debet sumi a materia, quæ est in rebus infima.

Tertio demum accedit experientia, qua videmus, nos, ubi primum abstrahimus id, quod est formale in rebus, ab eo, quod est materiale in eis, ut quando definimus quidditatem hominis, circuli, trianguli, &c. hoc ipso abstrahere rem ab omni multiplicitate numerica & individuali: unde omnium individuorum non datur, nisi una communis definitio: Ergo signum est, multiplicitatem numericam oriri a materia.

Ex

Ex his infertur, res pure spirituales, seu formas in materia nullatenus receptas, quales sunt Angeli, nullo modo posse multiplicari numerice; proindeque unicum individuum possibile esse in talibus speciebus, in quo individuo natura specifica tota subsistit. Remota enim causa, necesse est, ut effectus removeatur. Cum igitur in his naturis non sit materia, quæ est causa multitudinis numericæ, necesse est, ut & omnis multitudo pure numerica procul ab illis exulet.

Obj. 1. Quilibet Angelus est unus numero: Ergo unitas numerica non petitur a materia, quæ non est in Angelis.

Respond. In Angelis, licet sit unitas numerica, non esse tamen unitatem pure numericam, qua scilicet unus Angelus distinguatur ab alio solo numero intra eandem speciem. Unde argumentum nihil efficit contra conclusionem, quæ est de unitate pure numerica.

Instabis. Animæ rationales differunt & multiplicantur, etiam solo numero; & tamen non habent materiam: Ergo materia saltem in illis non est causa multiplicationis numericæ.

Resp. Animas rationales, quamvis possint esse sine materia, essentialiter tamen destinari ad materiam, cui proinde proportionari deaent, quia *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Unde solo numero sunt multiplicabiles, sicut aliæ formæ in materia receptibiles; non quidem ex materia, quam in se habeant, sed ex ipsa habitudine ad materiam.

Urgebis. Unitas & distinctio numerica debent desumi ab aliquo principio intrinseco; sed anima separata intrinsece non habet materiam: Ergo non desumit unitatem, & distinctionem numericam a materia.

Respond. Distinguo majorem: Unitas numerica debet desumi a principio intrinseco, proxime, concedo; radicaliter, nego. Licet enim id, per quod res immediate sortitur unitatem numericam, debeat esse ipsi intrinsecum; attamen illud potest rursus dependere ab aliquo extrinseco, ad quod essentialiter destinatur. Unde anima separata proxime quidem individuatur a propria entitate; Sed tamen quod illa entitas sit distincta solo numero, habet ex hoc, quod sit receptibilis in materia, quæ est prima parens distinctionis numericæ; seu ex coaptatione ad materiam, tanquam ad proprium receptivum.

Objic. 2. Hæcceitas individuat substantias: Ergo non est quærenda ulterior ratio unitatis individualis.

Respond. Hæcceitatem esse ipsam differentiam individualem. Sed rursus de illa quæritur, unde habeat

quod

quod sit multiplicabilis numerice, id est, cur plures hæcceitates possint reperiri intra eãdem speciem. Unde Scotus nihil dicit ad quæstionem, dum ait, hæcceitatem individuare substantias.

Instabis. Omnis differentia desumitur a forma; Sed unitas individualis est aliqua differentia: Ergo desumitur a forma.

Resp. Distinguo majorem: Omnis differentia formalis, & quæ est per modum diversitatis, concedo; omnis differentia materialis, & quę est solum per modum quasi quantitativæ divisionis, nego. Nam sicut forma est radix diversitatis, ita materia est radix divisionis. Unde sicut diversitas specifica sumitur a forma, ita distinctio numerica sumitur a materia.

Objic. 3. Eadem materia pertinere potest ad plura individua: Ergo non est principium unitatis numericæ.

Resp. Distinguo antecedens. Eadem materia materialiter sumpta, concedo; eadem materia formaliter sumpta, nego. Materia sumitur materialiter, dum sumitur præcise secundum suam entitatem, quam constat posse successive pertinere ad plura individua. Materia vero sumitur formaliter, quando ejus entitas consideratur, ut substans tali actioni, & connotans talem numero quantitatem. Sic autem sumpta materia non potest pertinere ad plura individua.

SECUNDA CONCLUSIO.

Accidentia desumunt suam unitatem, & multiplicationem numericam a subjecto formaliter sumpto, id est, prout subest tali actioni agentis, a quo recipit ipsum accidens, talique durationi, &c.

Probatur. Tum quia subjectum tenet locum materiæ respectu formæ accidentalis: Ergo debet eam individuare. Tum quia forma multiplicatur per suum receptivum; Sed forma accidentalis recipitur in suo subjecto: Ergo ab illo desumit multiplicationem, & limitationem numericam.

Objic. Accidens separatum a subjecto, adhuc est unum numero, ut patet in mysterio Eucharistiæ: Ergo non individuatur a subjecto.

Respond. Accidens separatum semper retinere habitudinem ad subjectum, ac proinde potest individuari ab illo; sicut dicebamus, animam rationalem individuari a corpore, ad quod dicit habitudinem.

AR-

ARTICULUS SECUNDUS.

De Distinctione, ubi celebris difficultas agitur circa modum, quo gradus metaphysici ab invicem distinguuntur.

QUÆ in titulo discutienda suscipimus, etsi a pluribus præmature tractentur in Logica, opportunius tamen visum est hoc usque differre. Cum enim eadem scientia sit de contrariis, explicata unitate congrue agetur de distinctione. Et quia præcipua difficultas, quæ circa distinctionem agitatur, ea est, quam celebrem Scotus fecit, de distinctione graduum metaphysicorum, [id est, illarum formalitatum, quas gradatim in qualibet re distinguimus, ut in Petro formalitatem rationalis, animalis, viventis, substantiæ, &c.] ideo de illa dicendum est operosius.

§. I.

De variis Distinctionum generibus.

UNitas & distinctio sequitur ens, ut sæpe repetit S. Thomas: in tantum enim res aliqua distinguitur ab alia, in quantum non est idem cum illa. Unde sequitur, distinctionem esse duplicem, realem scilicet,& rationis. Res enim una potest non esse alia vel de facto a parte rei; & hæc distinctio realis dicitur,in quantum scilicet sunt duæ res, aut quasi res,ut Petrus & Paulus: vel per considerationem intellectus, in quantum rem in se unicam in varios conceptus distinguimus; & hæc dicitur distinctio rationis.

Distinctio realis est triplex, major, minor, & virtualis. Distinctio realis major est distinctio rei a re; sic Petrus distinguitur a Joanne, anima a corpore. Distinctio realis minor, est distinctio rei a modo, quo afficitur, id est, a tenuissimis quibusdam entitatulis,quæ proprie non obtinent nomen rei propter suam exiguitatem, atque adeo dicuntur *modi*: sic Petrus distinguitur a sua sessione, linea a sua obliquitate.Hæc distinctio solet etiam dici *modalis*. Distinctio virtualis non est tam distinctio, quam fundamentum distinctionis; & est in illa re, quæ unica in se æquivalet pluribus, ideoque præbet fundamentum, ut eam distinctis actibus cognoscamus,diversasque in ea formalitates distinguamus:sic nummus aureus habet quidem unicum valorem, scilicet librarum sex circiter; attamen ille unicus valor æquivalet duplici valori duorũ nummorum

rum

rum argenteorum; ideoque possumus illum distinguere in duos valores partiales. Similiter anima hominis est quidem in se unica, attamen præstat quidquid præstant animæ plantarum & pecudum, diciturque ob id virtualiter multiplex; ideoque potest distingui per intellectū in tres gradus, vegetativum, sensitivum, & rationalem.

Hanc distinctionem virtualem Scotus non putat sufficere; & ideo aliam ejus loco subrogat, quam vocat *distinctionem formalem actualem ex natura rei*; quæ fit, non quidem inter rem & rem, aut rem & modum, sed inter duas formalitates ejusdem rei, ut inter animalitatem & rationalitatem, quarum una ante omnem mentis operationem non sit formaliter altera, neque de intrinseco constitutivo alterius, quamvis utraque non sit nisi unica res; sicut in lapide triangulari tres anguli sunt unus & idem lapis; & in fabuloso Jano bifronte duæ erant facies, sed unum caput.

Dicit igitur Scotus, hanc distinctionem quamvis sit actualiter in rebus, non tamen esse realem: quia non est distinctio rerum, sed solum formalitatum, quæ adeo proprie dicenda sit *formalis*. Hanc vero liberaliter concedit in omnibus rebus, etiam in attributis divinis, adeo ut in una simplici re & entitate integrum formalitatum exercitum aliquando excitet, ex quibus aggregetur: unde definit essentiam divinam *Cumulum perfectionum, & formalitatum*.

Quantum ad distinctionem rationis, triplex quoque assignari potest, major, minor, & minima. Distinctio rationis major est, dum ratio nostra entitatem virtualiter multiplicem distinguit in varios conceptus perfecte distinctos, quorum unus nullo modo includitur in alio, ut dum distinguimus humanitatem in animalitatem, & rationalitatem: nam conceptus animalitatis nullo modo continet actu conceptum rationalitatis; ideoque attribui potest rebus etiam irrationalibus. Distinctio rationis minor est, cum intellectus rem eandem distinguit in varios conceptus, quorum unus explicite quidem non continet alium, id est, ipsum formaliter non exprimit, implicite tamen ipsum involvit & includit, ut dum distinguimus in ente unum, verum, bonum, boni siquidem conceptus includitur in conceptu veri, & uterque in conceptu entis. Distinctio rationis minima est, dum absque ullo fundamento ex solo beneplacito, vel ex infirmitate sua, intellectus dividit rem unicam in varios conceptus; ut si quis distinguat vestimentum ab indumento, & voluntatem divinam a sua volitione. His præsuppositis, ut ad distinctionem graduum metaphysicorum redeamus,

Duplex est sententia. Prima Scoti, qui vult, hos gradus,

dus, v. g. animalitatem, & rationalitatem in homine distingui actualiter ante opus intellectus, distinctione illa, quam vocat *formalem ex natura rei*, ita ut, licet concedat in homine animalitatem, & rationalitatem esse eandem rem, velit tamen esse duas formalitates actu, & de facto independenter ab intellectu. Scotum sequuntur ejus discipuli; sed deserunt alii, ut hac in parte de illo dixeris, quod de Ismaele dictum est: *Manus ejus contra omnes, & manus omnium contra eum*.

Secunda sententia est S. Thomæ, & communiter aliorum, qui tenent, gradus illos distingui quidem actualiter per intellectum: ante operationem vero intellectus solum fundamentaliter, & virtualiter; quatenus scilicet eadem simplex formalitas, licet in se una, quia tamen æquivalet pluribus, præbet occasionem intellectui distinguendi in ea varios conceptus; quibus non correspondet in re, nisi unica simplex entitas diversimode concepta; sicut in circulo, diversis lineis a circumferentia ductis correspondet idem centrale punctum virtualiter solum multiplex.

§. II.

Statuitur vera sententia.

PRIMA CONCLUSIO.

NON datur distinctio actualis formalis Scoti inter formalitates ejusdem rei, sed distinctio unius entitatis in varias formalitates, & varios conceptus objectivos fit ab intellectu.

Probatur unica, sed efficaci ratione. Distinctio illa non est necessaria: Ergo nec admittenda. Probatur antecedens. Distinctio virtualis potest facere quidquid facit distinctio illa Scotica; Ergo non est necessaria. Probatur antecedens tum ratione, tum inductione. Ratione quidem. Nam, quod æquivalet alteri, potest facere quidquid alterum faceret, si adesset; Sed distinctio virtualis æquivalet actuali: Ergo potest facere quidquid distinctio actualis faceret, si adesset. Major aperta est. Sic enim nummus aureus facit quidquid facerent duo argentei, si adessent: sic punctum in centro positum, quia est virtualiter multiplex, potest terminare varias lineas æque, ac si essent varia puncta. Minor vero manifesta est. Ideo enim dicitur *distinctio virtualis*, quia per illam res æquivalet pluribus realiter distinctis.

Probatur etiam inductione. Tria sunt, quæ Scotus tribuit distinctioni formali actuali, & propter quæ illam

Iam necessariam putat. Primo, ut de unica re possint verificari contradictoriæ propositiones. Secundo, ut possit terminare diversos conceptus. Tertio, ut possit definiri diversis definitionibus; Sed hæc omnia præstare potest sola distinctio virtualis: Ergo, &c. Probatur minor. Nam hoc ipso, quod res est virtualiter multiplex, secundum unam partem ejus, ut ita dicam, virtualitatis potest aliquid verificari de illa, quod non verificatur secundum aliam; ac proinde sufficit ad verificanda contradictoria: sic in nummo aureo, licet sit unus valor sex librarum, potest dici, quod nummus ille aureus, quatenus continet valorem unius argentei, non sufficit ad solvendum debitum quatuor librarum, bene tamen quatenus excedit argenteum. Unde D. Thomas Quæst. 7. de Potentia, ar. 1. ad 5. *De illo,* inquit, *quod est idem secundum rem, sed ratione differens, nihil prohibet prædicari contradictoria, ut dicit Aristoteles 3. Physicorum; sicut patet, quod idem punctum re, solum differens ratione, est principium & finis; & secundum quod est principium non est finis, & e contrario.* Deinde quod etiam distinctio virtualis sufficiat ad terminandos diversos conceptus & varias definitiones, adhuc apertius patet. Hoc ipso enim, quod una res æquivalet pluribus, potest concipi & definiri præcise secundum quod æquivalet uni, & deinde præcise secundum quod æquivalet alteri. Et rogo Scotistas, si re ipsa nolint esse, saltem fingant in rerum natura exsistere formalitatem in se quidem unicam & simplicem, quæ tamen idem præbet, quod plures, id est, fiat æquivalenter multiplex. An non continuo palam erit de ea diversimode considerata posse prædicari contradictoria, posse formari plures conceptus inadæquatos, posse de num constitui plures definitiones eam sub illa diversa consideratione diversè explicantes: Ergo virtualis distinctio ad hæc tria sufficit.

SECUNDA CONCLUSIO.

GRadus metaphysici non distinguuntur actu in re ante opus intellectus, sed tantum virtualiter. Unde tota illorum distinctio actualis fit ab intellectu distribuente eandem entitatem virtualiter multiplicem in diversas formalitates, v. g. hominem in animalitatem & rationalitatem.

Conclusio posset probari ratione jam facta. Si enim non datur distinctio Scoti, gradus quoque illi non possunt distingui tali distinctione. Sed præterea

Probatur ratione fundamentali. Gradus metaphysici sunt una, & eadem formalitas virtualiter tantum multiplex:

plex: Ergo non distinguuntur actu, sed solum virtualiter. Probatur antecedens. Cum enim formalitas sit effectus formæ, oportet, illam proportionari, & adæquari formæ, a qua procedit. Unde sic argumentor. Eodem modo loquendum est de formalitatibus & de formis, a quibus procedunt; Atqui forma, a qua procedunt gradus metaphysici, ut anima rationalis in homine, non est ex pluribus animabus tertia anima, sed unica simplex, virtualiter solum multiplex: Ergo etiam humanitas in homine non est tertia formalitas composita ex pluribus partialibus, animalitate scilicet, & rationalitate, sed unica simplex, virtualiter tantum multiplex.

Declaratur amplius dissipando inanem Scoti subtilitatem. Ecquid enim tandem sibi vult per *formalitatem*, quo nomine imperitos hoc toto in negotio deludit? Plane apud æquos nominum æstimatores *formalitas* id ipsum est in abstracto, quod *forma* in concreto. Cum igitur, ut explicuimus 1. Phys. qu. 3. ar. 1. forma sit, qua res determinatur ad certam essendi rationem, formalitas nihil aliud est, quam determinatio rei ad propriam essendi rationem; ac proinde ubi est unica res determinata ad unum essendi modum, est unica quoque non modo forma, sed etiam formalitas illi formæ proportionata, nisi velimus relicta soliditate rerum evanescere in inanitates & abstractiones. Deinde sicut forma est res, ita & formalitas est realitas vana: Ergo subtilitas est inducere in formis distinctionem formalem non realem, seu formalitatum & non realitatum. Sicut igitur unius entis est una forma æquivalens pluribus, ita & una formalitas æquivalens pluribus.

Illustravit id totum S. Thomas 1. par. quæst. 76. a. 3. Rerum enim species differunt secundum perfectum, & minus perfectum; sicut in rerum ordine, animata sunt perfectiora inanimatis, animalia plantis, & homo animalibus: unde Aristoteles comparat rerum species numeris & figuris, in quibus perfectior continet imperfectiorem, & excedit. Sicut ergo pentagonum continet trigonum, & numerus senarius continet ternarium; ita humanitas continet animalitatē & vegetabilitatem: non quidem per aggregationem, ut cumulus lapides, sed per æquivalentiam, ut nummus aureus argenteos; quæ enim sunt distincta in inferioribus, adunantur in superioribus. Unde in homine eadem simplex formalitas est radix discurrendi, sentiendi, & vivendi. Attamen intellectus noster, qui distinguit illa, quæ sunt unum, apprehendit istam simplicem formalitatem præcise quatenus est principium sentiendi; & sic eam vocat *animalitatem*, formatque gradum animalis: deinde illam concipit, ut est prin-

principium raticinandi, ficque eam vocat *rationalitatem*; quamvis hæc omnia fint una eadem entitas, folum virtualiter multiplex. Idem dicunt Theologi de attributis divinis, quod fcilicet Deus eft una fimpliciffima entitas, immo una in re formalitas, quæ tamen æquivalet infinitis; Unde ratio noftra concipiens illam quatenus punit, vocat *juftitiam*; quatenus parcit, vocat *mifericordiam*, &c. Quamvis in re, ut ait S. Thomas 1. par. quæft. 13. art. 4. ad 2. *Omnibus illis rationibus refpondeat unum quid fimplex, per omnia hujufmodi multipliciter & imperfecte repræfentatum.*

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBJ. 1. Animalitas, etiam hominis, diftinguitur actu ante mentis operationem ab ejus rationalitate: Ergo datur diftinctio actualis formalis inter gradus metaphyficos. Confequentia patet. Probatur antecedens. Illa funt diftincta actu in re, de quibus verificantur contradictoria; Sed de animalitate & rationalitate verificantur contradictoria: Ergo diftincta funt actu in re. Minor patet. Nam de animalitate dicitur, quod eft principium fentiendi, de rationalitate, quod non eft principium fentiendi, quæ funt contradictoria. Major vero probatur. Contradictoria non poffunt verificari de uno & eodem: Ergo illa, de quibus verificantur contradictoria, non poffunt effe actu idem. Ergo debent effe actu diftincta.

Refp. Nego antecedens. Ad probationem nego majorem. Ad cujus probationem diftinguo antecedens: Non poffunt verificari contradictoria de uno & eodem tam fecundum rem, quam fecundum rationem, concedo; de uno & eodem fecundum rem, multiplici tamen fecundum rationem, nego. Solutio eft S. Thomæ loco citato, in probatione primæ conclufionis. Vel alio modo: Contradictoria non poffunt verificari de uno & eodem, virtualiter multiplici, nego; non virtualiter multiplici, concedo. Ut enim diximus, de uno & eodem nummo aureo dicitur, quod fi fumatur, prout continet tantum valorem trium librarum, non fufficit ad folvendum debitum; at vero, ut continet valorem fex librarum, fufficit: *fufficere autem*, & *non fufficere* funt contradictoria. Similiter de eodem puncto dicitur, quod quatenus incipit lineam non eft finis; quatenus vero finit aliam, eft finis: Ergo de uno & eodem virtualiter multiplici poffunt verificari duo contradictoria.

Instabis. Animalitas hominis formaliter sumpta est ejusdem rationis, ac animalitas leonis; Sed hæc ex natura sua distinguitur a rationalitate: Ergo & illa.

Resp. 1. Argumentum nimis probaret, nempe non solum formalem, sed etiam realem distinctionem; quia animalitas leonis est realiter diversa a rationalitate.

Resp. 2. Distinguo majorem: Animalitas hominis est ejusdem rationis, ac animalitas leonis, quantum ad munera, quæ illi competunt, secundum quod dicitur animalitas, concedo; quantum ad alia, quæ ipsi conveniunt ratione eminentiæ hominis supra leonem, nego. Id est, formalitas illa, quam in homine vocamus *animalitatem*, continet quidquid est in animalitate leonis; est enim radix sentiendi, dormiendi, vigilandi, manducandi, &c. Attamen in homine habet plura munera, quæ non habet in leone, scilicet quod sit etiam principium ratiocinandi, secundum quod munus dicitur *rationalitas*; & ideo quantum ad hoc, quod est excludere rationalitatem, non est ejusdem rationis in homine & leone.

Urgebis: Ergo falso dicitur, quod animalitas in homine non est principium ratiocinandi, si unica formalitas est, quæ sentit, & ratiocinatur.

Resp. Nego consequens. Licet enim in homine sit unica formalitas, quæ sentit & ratiocinatur; attamen intellectus potest illam concipere præcise, ut est principium sentiendi, & sic eam vocat *animalitatem*: & præcise ut est principium ratiocinandi, & sic eam vocat *rationalitatem*. Patet autem, quod præcise ut est principium ratiocinandi, non est principium sentiendi; & ideo merito dici potest, quod animalitas non est formaliter rationalitas, quia exprimit tantum humanitatem, ut est principium sentiendi, & non prout est principium ratiocinandi.

Dices: Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa; Sed animalitas & rationalitas, etiam in homine, habent diversas definitiones essentiales: Ergo sunt diversa. Minor certa est. Nam animalitas definitur, principium sentiendi; rationalitas vero, principium ratiocinandi. Major vero probatur. Definitio explicat naturam rei: Ergo ubi sunt distinctæ definitiones, sunt etiam distinctæ naturæ.

Resp. Distinguo majorem: Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa, vel actu, vel æquivalenter, concedo; actu semper, nego. Quod enim æquivalet pluribus, potest facere, quidquid facerent plura, si adessent, ac proinde diversis nominibus exprimi, diversis definitionibus explicari, & diversis conceptibus attingi.

Replicabis. Ubi sunt diversæ operationes, ibi debent

esse diversa principia talium operationum; Sed animalitas & rationalitas sunt principia diversarum operationum: Ergo sunt inter se diversa. Major videtur certa. Quia principia cognoscuntur per suos effectus, suasque operationes, sicut arbor per suos fructus. Minor vero constat. Nam animalitas est principium sentiendi; rationalitas vero ratiocinandi. Sentire autem & ratiocinari sunt diversæ operationes.

Resp. Solutione sæpius data: ubi sunt diversæ operationes, sunt diversa principia; diversitate actuali, nego; diversitate virtuali, concedo. Nam sicut idem truncus sumitur ad varios ramos, ita idem principium virtualiter tantum multiplex ad varias operationes.

Objic. 2. & simul instabis contra datam solutionem. Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, & per aliud differt ab illis, non sunt unum & idem; Sed per animalitatem homo convenit cum brutis, per rationalitatem vero differt ab illis: Ergo non sunt unum & idem.

Resp. Argumentum nimis probare. Probaret enim, nullam dari simplicem formalitatem: quia nihil adeo simplex est, quod aliquo modo non conveniat cum aliis rebus, & aliquo modo non differat ab illis. Unde si per idem res non potest convenire & disconvenire, sequitur etiam simplicissimam formalitatem esse distinguendam in alias duas, & utramque iterum in alias duas, & sic in infinitum.

Resp. 2. Præter solutiones jam datas, quæ huic argumento aptari possent, distinguo majorem: Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, & per aliud differt ab illis, non sunt unum & idem, eodem modo sumptum, concedo; diversimode sumptum, nego. Nam eadem simplex entitas, quatenus sumitur uno modo, potest convenire cum aliis; & quatenus sumitur alio modo, potest ab illis differre. Sic igitur humanitas sumpta, ut est principium sentiendi, convenit cum brutis, sumpta vero ut est principium ratiocinandi, differt ab illis.

Obj. 3. De ratione partis est, ut a comparte distinguatur; Sed animalitas & rationalitas sunt partes naturæ humanæ: Ergo ab invicem distinguuntur.

Resp. Distinguo minorem: Animalitas & rationalitas sunt partes naturæ humanæ, partes realiter, nego; partes secundum rationem, concedo. Ut enim dicit S. Thomas, ex animali & rationali componitur homo, non sicut ex duabus rebus, aut formalitatibus tertia res, vel formalitas; sed sicut duobus conceptibus tertius conceptus. Unde non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem & conceptum.

Instabis. Partes metaphysicæ sunt reales; Sed animalitas

litas & rationalitas sunt partes metaphysicæ hominis: Ergo sunt reales.

Resp. Distinguo majorem: sunt reales, quantum ad entitatem, concedo; quantum ad distinctionem, nego. Id est, partes metaphysicæ dicunt quidem aliquam naturam realem, sed tamen non semper exigunt, ut illa natura realis sit secundum rem divisa in utramque partem, sed sufficit dividi per intellectum.

Urgebis. Si animalitas & rationalitas sunt unica formalitas a parte rei, quid igitur nos eam concipimus per modum compositi metaphysici ex animalitate & rationalitate, & non potius per modum cujusdam simplicis entitatis utrique æquivalentis?

Resp. Id fieri propter conditionem intellectus nostri, qui non percipit intuitive rerum essentias, sed solum ex effectibus sensibilibus eas colligit. Unde si ex una essentia plures procedunt effectus, plures quoque de illa format notiones, quas postea componit ad invicem, illaque compositio dicitur *metaphysica*, seu potius *logica*. Sed Angelus, qui videt intuitive v. g. humanitatem, videt etiam illam esse unicam simplicem formalitatem virtualiter tantum multiplicem, quatenus cum sit una, duo tamen munera præstat, scilicet sentire, & ratiocinari.

Objic. ultimo. Illa distinguuntur actu, quorum unum non est aliud; Sed animalitas in homine non est actu rationalitas: Ergo distinguuntur. Major est certa, in tantum enim unum distinguitur ab alio, in quantum non est illud. Minor probatur. Animalitas non est actu id, quod ipsa negat; Atqui animalitas negat rationalitatem; Ergo non est formaliter rationalitas. Probatur minor. Id, quod convenit, negat id, quod non convenit: Sed animalitas in homine est id, quod convenit cum bruto; Ergo negat rationalitatem, quæ est id, quod non convenit cum bruto.

Resp. 1. Argumentum evidenter nimis probare. Probaret enim, nihil in Mundo esse simplex, quia nihil est, quod cum aliis aliquo modo non conveniat, & aliquo modo non differat.

Resp. 2. Nego minorem. Ad probationem, nego minorem. Ad cujus probationem distinguo majorem: id, quod convenit, negat id, quod non convenit; absolute & in ipso subjecto, quod comparatur, nego; respective saltem & in termino, ad quem fit comparatio, concedo. Et ad minorem: Animalitas est id, quod convenit cum brutis, & rationalitas id quod differt, concedo. Et ad consequens: Ergo animalitas negat rationalitatem; absolute & in ipsa humanitate, nego; respective & in bruto, cui humanitas comparatur, concedo.

Explicatur solutio. Ut aliquid dicatur conveniens & non conveniens alteri, non est necesse, ut id, in quo convenit, excludat id, in quo non convenit in utroque extremo comparationis; sed satis est, ut neget in termino comparationis: v. g. ut homo conveniat cum brutis per animalitatem, & ab illis disconveniat per rationalitatem, non est necesse, ut animalitas in ipso homine distinguatur a rationalitate, ipsamque neget & excludat; sed satis est, ut talis negatio & exclusio se teneat ex parte ipsius bruti; seu in bruto sit animalitas sine rationalitate, proindeque negans & excludens rationalitatem. Hoc enim ipso, quod in bruto est animalitas sine rationalitate, quantumvis in homine eadem res, immo eadem formalitas sit & rationalitas, & animalitas, attamen illa simplex & unica hominis formalitas negabit convenientiam cum bruto, quatenus deest bruto rationalitas; & tamen dicet cum eo convenientiam, quatenus in eo reperitur animalitas.

Ratio autem radicalis hujus solutionis est, quia prædicata respectiva, cum sint ad alterum, distinctionem & oppositionem desumunt per ordinem ad alterum. Cum igitur *esse conveniens* & *non esse conveniens* sint prædicata respectiva, eorum oppositio non emendicatur semper ex distinctione & oppositione, quæ fit in utroque extremo comparationis, sed solum in termino; & ideo ut idem dicatur conveniens & nonconveniens, non requiritur aliqua distinctio in illo, sed satis est, ut ea, quæ in illo sunt identificata, in alio, cui comparantur, sint divisa; seu, ut unum sit sine alio in termino comparationis.

Resp. 3. Solutione toties trita. Id, quod convenit, non negat id, quod non convenit; negat actu semper, nego; virtualiter, concedo. Hoc enim ipso, quod in homine animalitas & rationalitas sunt eadem formalitas virtualiter multiplex, secundum unam virtualitatem negat convenientiam, quam dicit secundum aliam. Ut enim sæpius diximus, distinctio virtualis, cum æquivaleat actuali, idem facit, quod ista faceret, si adesset.

ARTICULUS TERTIUS.

De Veritate.

Veritas in genere definitur, Adæquatio rei intellectus. Unde inter duos terminos est, quorum utrumque denominat, rem scilicet & intellectum. Res enim *vera* dicitur, quatenus adæquatur, aut adæquabilis est intellectui; ac rursus intellectus *verus*, quatenus adæquatur rebus. Hinc duplex veritas, nempe veritas rei & ve-

& veritas cognitionis. Veritas rei est Conformitas, seu Adæquatio rei cum intellectu. Hæc *objectiva* dicitur, quod sit in objecto intellectus; item *transcendens*, quod in ente, atque omni ejus differentia includatur. Veritas formalis definitur, Conformitas, seu Adæquatio intellectus cognoscentis cum re cognita.

Addi potest & tertia, nempe Veritas signi, quæ est conformitas signi cum re significata. Ad hanc pertinet Veritas locutionis, seu orationis, quæ duplex distingui potest. Nam cum oratione, quid de rebus sentiamus, significemus, ea tum ad res, tum ad mentem referri potest. Cum rebus ipsis congruit, *Vera* dicitur. Ad mentem vero relata, cum ipsi concordat, ita ut loquamur, ut sentimus, *Verax* dicitur; sin minus, fallax, ac mendax. De hac nihil hic disputandum occurrit.

Circa Veritatem rei & cognitionis tria quæri possunt. 1. In quo sita sit Veritas rei, seu transcendentalis. 2. In qua mentis operatione sit Veritas cognitionis. 3. Quænam prior sit, an Veritas rerum, an Veritas Cognitionis.

PRIMA CONCLUSIO.

Veritas rei, seu transcendentalis, est ipsa rei entitas, non præcise sumpta, sed prout dicit ordinem ad intellectum, præcipue divinum.

Declaratur conclusio. Et in primis, non esse quid distinctum ab ente, constat. Hoc ipso enim, quod res est, verum est, ipsam esse. Unde non alio, quam se ipsa vera est. Hinc Aristoteles 2. Metaph. cap. 1. *Ut*, inquit, *unumquodque est, ita & verum est*.

Quod autem veritas non sit præcise rei entitas, constat. Ens enim, ut ens præcise nihil aliud exprimit, quam actum essendi. Veritas vero aliquid præterea dicit, non quidem aliam entitatem, quia enti nihil addi potest, cum omnia complectatur; sed eandem, ac ens ipsum cum ordine ad aliquid.

Quod vero ratio veri accipiatur per ordinem ad intellectum, ex eo probat S. Thomas, quod veritas proprie, & per se primo competat intellectui, ut sanitas proprie, ac primo competit animali. Unde, ut cætera denominantur *sana*, quatenus habent ordinem ad animal; ita & *vera*, quatenus dicunt ordinem ad intellectum. Cum autem Intellectus objectum sit ens, hinc sequitur, verum diei de omni ente, quatenus nullum est, quod intellectui comparari non possit.

Demum veritatem rei præcipue sumi per ordinem ad intellectum divinum, egregie sic probat S. Thomas 1. par. quæst. 16. ar. 1. *Res ad intellectum aliquem potest habere ordinem*

dinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse. Per accidens autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se; per accidens autem comparatur ad intellectum, a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id, quod inest ei per accidens sed secundum id, quod inest ei per se. Unde unaquaque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet. Et inde est, quod res artificiales dicuntur vera per ordinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis. Et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini.

Obj. contra primam partem. Verum dicitur etiam de non ente: nam ut verum est, quod est esse; ita verum est, quod non est non esse: Ergo non consistit in entitate rei.

Resp. Distinguo consequens: verum non consistit in entitate rei, verum entis realis, nego; verum non entis, subdistinguo; non consistit in entitate reali, concedo; in entitate rationis, seu apprehensa a ratione, nego. Nam non ens, seu negationes & privationes, apprehendimus per modum entis. Et sic verum dicitur *non esse, quod non est*: quatenus apprehendimus *non esse* per modum alicujus, ut vel ex ipso modo loquendi constat, cui veritatem attribuimus, quatenus concordat Judicio neganti. Ita S. Thomas 1. p. qu. 16. ar. 2. & quæst. de Verit. ar. 1. ad 7.

Obj. contra alias partes. S. Augustinus lib. 2. Soliloquiorum, cap. 5. rejicit hanc veritatis definitionem, *verum est, quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit & possit cognoscere*, quia sequeretur, nihil esse verum, si nullus posset cognoscere; ac illam ut legitimam statuit, *Verum est id, quod est*: Ergo veritas rei non consistit per ordinem ad intellectum, sed ipsi competit per se, quatenus scilicet assequitur propriam naturam. Unde veritas rei ab aliquibus definitur, *Conformitas rei cum suis intrinsecis principiis*: & ab Avicenna, *Uniuscujusque rei proprietas sui esse, quod stabilitum est ei*.

Resp. Cum S. Thoma 1. par. quæst. 16. a. 1. S. Augustinum loqui de veritate rei, a cujus ratione excludit comparationem ad intellectum nostrum, ad quem comparatur per accidens, non tamen ad divinum, a quo per se pen-

det.

det. Nam, ut ipse definit lib. de Vera Religione, cap. 36. *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine similitudine est.* Porro intellectus Dei est principium rerum. Cum vero dicit, *Verum est id, quod est*, definit veritatem secundum id, quod est in ea, ut fundamentale, & non secundum id, quo ratio veri completur, ut exponit S. Thomas quæst. 1. de Veritate ar. 1. ad 1.

Atque inde conciliari possunt variæ Veritatis definitiones. Nam quæ nullum respectum ad intellectum includunt, eæ solum explicant fundamentum veritatis, ut quæ in objectione relatæ sunt. At quæ ordinem ad intellectum includunt, explicant id, quo ratio veri completur. Ut enim in medicina virtus ejus est fundamentum denominationis *sani*; habitudo vero ejus ad sanitatem animalis est formalis ratio, cur sana dicitur; Ita veritas rei duo importat, unum ut fundamentum, scilicet entitatem rei; alterum ut complementum & propriam rationem, nempe ordinem ad veritatem, quæ est in intellectu. Unde Ens, ut sic, verum est, nempe fundamentaliter, quatenus est id, quod est. Quodlibet vero ens particulare verum est, itidem fundamentaliter, quatenus *esse* proprium, ad quod tendit, assequitur; falsum vero, quatenus ab eo deficit; ut Aurichalcum erit falsum aurum, quia a natura auri, ad quam videtur accedere, deficit; est tamen verum Aurichalcum, quia hanc metalli speciem assequitur. Eodem sensu veritas rei principiatæ, nempe fundamentalis, potest dici conformitas rei cum suis principiis intrinsecis. Hæc tamen definitio particularis est: quia non omnis res vera principiata est, ut Deus, qui est summe verus. Ac rursus principia ipsa vera sunt, nec tamen per conformitatem ad alia principia, alias abiretur in infinitum. Et si dicas, vera esse, quatenus rem veram nata sunt constituere, jam erit circulus; quippe res vera erit, quia veris constat principiis; vera principia, quia veram rem constituunt.

Instabis. Veritas fundamentalis est ipsa veritas transcendentalis: Ergo hæc non consistit in habitudine ad intellectum, sed in ipso *esse* rei præcise, seu in assecutione principiorum rei.

Respond. Distinguo: veritas fundamentalis est ipsa veritas transcendentalis, si præcise sumatur pro ipsa entitate fundante, nego; sic enim est solum proprie ens; at nondum veri rationem exprimit: si sumatur, ut aliquo modo relata ad intellectum, concedo; tunc enim incipit exprimere ens aliqua ratione, qua verum dicitur, & non solum ens.

Urgebis. Intellectus dicitur *verus* ex ordine ad rem, Ergo si res item dicatur *vera* ex ordine ad intellectum;

erit circulus vitiosus in explicanda veritatis ratione.

Resp. Distinguo antecedens: intellectus dicitur verus ex ordine ad rem, ut veram, nego; ut res est, concedo. Intellectus enim dicitur *verus*, non quatenus ejus veritas est conformis veritati rei, sed quatenus ita judicat, rem esse, ut est. Unde oratio dicitur *vera*, aut *falsa*, non ex eo, quod res vera est, sed præcise ex eo, quod res est, aut non est, ut ponderat S. Thomas 1. par. quæst. 16. a. 1. ad 3. Et ideo veritas per se primo competit intellectui, cum quadam tamen connotatione ad res intellectas. Res autem dicuntur *veræ* ab ordine ad veritatem, quæ est in intellectu, cui natæ sunt conformari & objici: sicut sanitas per se primo competit animali, idque sæpe dependenter a virtute medicinæ, a qua causatur; medicina vero *sana* dicitur, quod hanc sanitatem causare nata sit. Et in hoc nullus est vitiosus circulus.

Insistes. Cum aurifex aurum examinat, non inquirit, an sit conforme intellectui, sed ex sono, pondere, colore, ductilitate opinatur, an in eo sint veri auri principia: Ergo in illis veritas rei consistit.

Respond. Distinguo consequens: veritas fundamentalis, quam solam inquirit aurifex, concedo; veritas proprie dicta, nego. Hæc enim proprie, ac primo est in intellectu, & ex eo derivatur ad alia. Videtur tamen aliquando *veritatis* nomen extendi paulo latius, ac quandoque veluti metaphorice dici. Nam cum proprie sit adæquatio rei & intellectus, aliquando quævis adæquatio mensuræ & mensurati *veritas* dicitur, ac ipsa mensura etiam *veritas* nuncupatur. Sic rectitudo moralis & æqualitas justitiæ, *veritas* dicitur; immo ipsa lex. Psalm. 118. *Omnia mandata tua veritas*, *& Lex tua veritas*. Joan. 21. *Qui facit veritatem, venit ad lucem*. Eo sensu videtur usurpari *veritas*, cum vera effigies dicitur, quæ adæquatur pro prototypo. Immo cum dicitur *vera gemma*, *verum aurum*, *vera moneta*; quamquam & in his ratio veri possit derivari ex quadam habitudine ad intellectum, quam fundare nata sunt. At si quis contendat, hæc & alia *vera* dici absque ulla habitudine ad veritatem intellectus, dicendum eo sensu censeri solum vera quasi metaphorice, ut mens dicitur metaphorice *sana*. Cæterum veritas proprie dicta est in intellectu, & in rebus per ordinem ad ipsum.

SECUNDA CONCLUSIO.

Veritas formalis, seu cognitionis, proprie non est in prima mentis operatione, scilicet apprehensione, sed solum in secunda, nempe judicio affirmante, aut negante.

Ita

Ita S.Thomas 1. par. quæst. 16. a. 2. ubi notat, veritatem duobis modis posse esse in intellectu. 1. Materialiter, uti in quadam re vera. 2. Formaliter, ut in cognoscente, & exprimente veritatem. Priori modo veritas est etiam in prima mentis operatione, immo in sensibus, in quantu id, quod percipiunt, est conforme objecto. Sed secundo modo est solum in judicio, quo intellectus hanc conformitatem judicando determinat, & enuntiat.

Probatur ratione S. Thomæ. Cum veritas proprie sit adæquatio rei & intellectus, in ea solum operatione proprie est, quæ hanc adæquationem exprimit & enuntiat, ut constat ex terminis; Sed sola secunda operatio hanc adæquationem exprimit & enuntiat; prima enim apprehendit quidem aliquid de rebus, at illud ipsis non attribuit, nec esse illis conforme pronuntiat, sed hoc spectat ad judicium, quo mens determinat, hoc illi inesse: Ergo proprie veritas est solum in secunda mentis operatione, seu judicio. Unde quandiu mens abstinet se a judicio, nec vera, nec falsa dicitur, nec ipsæ ideæ & termini falsi, aut veri dicuntur; sed solum judicium & propositio illud exprimens. Ex quo confirmari potest conclusio. Cum enim veritas & falsitas opponantur, unum est utriusque subjectum; Sed falsitas solum locum habet in judicio mentis, cum rei difforme est: Ergo & veritas proprie dicta.

Confirmatur amplius. Ut enim acute arguit S.Thomas Quæst. 1. de Veritate, a.2. cum veritas sit maxime propria intellectui, in eo solum proprie reperitur, quod est maxime proprium intellectui; Sed simplex rei perceptio non dicit aliquid proprium intellectui, nam & sensus res percipiunt; & cum intellectus solum rem percipit, nihil habet nisi formam rei, quæ etiam in re ipsa reperitur: at cum judicat, tunc incipit habere aliquid sibi maxime proprium, & quod rebus, ut sunt in seipsis, commensurari exigit, nempe actum judicii, quo determinat, hoc esse in re. Nam hic actus exercet actualem respectum ad rem, ut patet ex terminis, qui respectus si sit adæquatio, nis proprie veritatem habet; sin minus, falsitatem: Ergo veritas proprie dicta est in judicio solo.

Objic. Veritas formalis est conformitas intellectus cum re intellecta; sed apprehensio aliquando est conformis rebus, ut cum definitionem rei apprehendo, aliquid conforme rei apprehendo: Ergo in apprehensione est formalis veritas.

Respond. Distinguo majorem: veritas formalis est conformitas intellectus cum re intellecta, conformitas expressa, & per se importata in ipso actu intellectus, concedo; per accidens ei adjuncta, sed nec expressa,

nec importata in vi actus, nego. Et distinctione applicata minori, nego consequentiam. Explicatur solutio, quæ est Caietani super art. 2. q. 16. 1. p. Conformatio ad rem duobus modis in actu intellectus inveniri potest. Primo, materialiter, & per accidens, ut aliquid per se nec importatum, nec expressum a tali actu. Secundo, ut per se expressa & importata in ipso actu. Primo solum modo repetitur conformitas ad rem in apprehensione. Nam apprehensio & terminus apprehensionis nec exprimunt, nec per se important aliquem respectum ad rem. Cum enim apprehendo album, aut animal rationale, eo actu nullum ad ullam rem respectum exprimo, nec an idea hæc sit alicui conformis, aut difformis cogito: unde per accidens est, ut sit alicui conformis, aut difformis: Et ideo hic actus, seu intellectus exercens hunc actum, cum nullum ad res exprimat, aut importet respectum, formaliter nec conformis, nec difformis; adeoque nec verus, nec falsus dicitur. At secundo modo conformitas, aut difformitas reperitur in actu judicii: Cum enim mente dico, parietem esse album, hominem esse animal rationale, ille actus per se & ex propria ratione exercet & importat respectum æqualitatis, aut inæqualitatis ad rem, quæ est extra intellectum; & ideo per se & ex propria ratione veritatem, aut falsitatem importat. Si enim rei, quam respicit, concordet, verus est; sin minus, falsus. Et ideo proprie solum ac formaliter intellectus verus est, aut falsus, cum in hunc actum prorumpit. Sicut judex antequam judicet, quantumvis percipiat litem & momenta utriusque partis, iniquus, aut æquus dici non potest, quia nihil exercet, quod per se respiciat jus, eique commensurari postulet. At ubi sententiam profert, quod ex per se respiciat rem & jus, tum aut justum, aut iniquum esse oportet. Hæc paulo fusius, quæ probe intellecta, tum allatum, tum quæ afferri possent, argumenta radicitus solvent.

TERTIA CONCLUSIO.

Veritas intellectus est simpliciter prior, quam veritas rerum. At veritas intellectus creati est posterior veritati rerum naturalium.

Declaratur conclusio ex S. Thoma Quæst. 1. de Verit. ar. 2. Et quidem prima pars. *Nam*, ut ipse inquit, *res non dicitur vera, nisi secundum quod vero intellectui est adæquata*; Ergo *veritas per posterius invenitur in rebus, per prius autem in intellectu*. Nempe in illo, ad quem per se res comparantur, scilicet Divinum.

Secundam vero partem egregie sic explicat. *Res aliter com-*

comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res: unde est mensura rerum, quæ per ipsum fiunt. Sed intellectus speculativus, qui accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, & ita res mensurant ipsum. Ex quo patet, quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum; Sed sunt mensuratæ ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata; sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus; res autem naturalis mensurans & mensurata; Sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum: Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta secundum adæquationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum; secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram æstimationem: sicut e contrario res falsæ dicuntur, quæ natæ sunt videlicet, quæ non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur 5. Metaph. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei, quam secunda; quia prior est comparatio ad intellectum divinum, quam humanum.

De Falsitate.

CUm falsitas veritati opponatur, colligitur, eam consistere in difformitate rei & intellectus; ita ut si res deficiat in conformitate intellectus, a quo originatur & regulatur, *falsa* dicatur: ut v.g. si moneta fabricetur deficiens a regulis monetæ, quas intellectus Principis præscripsit, *falsa* dicitur. Et si quædam res naturales possent deficere ab idea, quam de ipsis habet divinus intellectus, dicerentur simpliciter *falsæ res*. Unde actus liberi, ut peccata, qui deficiunt ab ordine legis æternæ, seu intellectus divini, passim in Scriptura dicuntur *falsitates & mendacia*. Intellectus vero, qui dependet a rebus, dum ab ipsis deficit in judicando, *falsus*, dicitur: ut si judicet, Petrum ægrotare, cum non ægrotat: aut, nullos Antipodas esse, qui tamen re ipsa existunt. Secundum quid tamen aliqua ab intellectu nostro non dependentia dicuntur *falsa*, quatenus licet in se sint entia, ac proinde simpliciter vera, *apta tamen sunt apparere; aut qualia non sunt, aut quæ non sunt, ut umbra, pictura & insomnia. Hæc enim sunt quidem aliquid, sed non sunt ea, quorum faciunt existimationem*, ut inquit Aristoteles 5. Metaph.

Falsitas formalis in solo judicio reperitur, quia ut su-

gra explicui, solum jud.cium per se includit respectum ad res. Attamen aliqua minus proprie dicta falsitas & in sensu & in apprehensione intellectus reperitur, quatenus sensus defectu quodam aut organi, aut medii, aut objecti, non rectam objecti speciem recipiens, ac ad intellectum referens, dat ei occasionem falsi judicii. In apprehensione vero intellectus, quatenus ei admiscetur aliqua compositio, idque duobus modis. Primo quatenus intellectus definitionem unius attribuit alteri. Secundo, quatenus in definitione rei admiscet aliquod attributum repugnans, ut si dicat, Animal rationale quadrupes.

ARTICULUS QUARTUS.

De Bonitate.

Bonitas definitur ab Aristotele. *Quam omnia appetunt.* Quæ definitio non sic accipienda est, ut nihil sit bonum, nisi ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, quatenus appetitur, bonum est. Unde quia omnia appetunt *esse*, ideo ens dicitur bonum. Circa bonum tria quærimus. Primo quid sit. Secundo quotuplex sit. Tertio quibus conveniat.

Dico 1. Bonum est ipsum ens, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipue divinam.

Et in primis, quod bonum sit ipsum ens, patet: nam quodlibet ens, in quantum est ens, est bonum; ideoque appetit suam conservationem. Deficit autem a bonitate, in quantum deficit a sua entitate. Quod vero ens sit bonum, ut dicit conformitatem ad appetitum, constat: Quia bonum idem est, ac appetibile, quod sine dubio importat respectum ad voluntatem. Sed quia divina voluntas est regula cæterarum, quæ in tantum dicuntur bonæ, in quantum concordant cum divina, ideo ens dicitur bonum per ordinem ad voluntatem, præcipue divinam.

Dico 2. Bonum dividitur in transcendens & morale.

Declaratur. Ea enim, quæ appetuntur, quatenus appetuntur præcise, sunt bona transcendentaliter; quatenus vero appetuntur conformiter ad aliquam regulam, cui subjicitur voluntas appetentis, dicuntur bona moraliter. Unde bonum transcendentale est ipsa rei entitas præcise ut movere potest appetitum. At vero bonitas moralis est ipsa conformitas rei cum regulis morum, scilicet lege æterna & recta ratione dictante quomodo, & quantum quælibet res sit appetenda, de qua in Morali dictum est.

Di.

Dividitur præterea bonum in Utile, Honestum, & Delectabile. Ea enim, quæ appetuntur a natura rationali, vel quæruntur, ut serviant alteri, sicut medicina sanitati, & hæc dicitur *utilia*, vel propter se ipsa, & hæc dicuntur *honesta*; honestum enim est, quod propter se est appetibile a natura rationali, & rationaliter appetente. Unde definitur ab Aristotele lib. 1. Rhet. cap. 9. *Quod cum per se eligibile sit, laudabile est*; a Cicerone vero lib. 2. de finib. *Quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis præmiis, fructibusque per se ipsum possit jure laudari*; nempe præcise, quia decet, & congruit rationi ac legibus ab ea constitutis. Demum quatenus quietant appetitum per sui fruitionem, dicuntur *delectabilia*; nam delectatio est quies in bono possesso. Quia tamen appetitus irrationabiliter agens in quibusdam jucunde quiescit, quæ minime honesta sunt, ideo delectabile latius patet, quam honestum.

Dico 3. Bonum convenit rebus in ordine ad exsistentiam. Unde res non dicuntur bonæ, nisi ut dicunt ordinem ad exsistendum; ideoque possibilia, præcise ut possibilia, non sunt bona.

Probatur conclusio, quæ est communior inter authores. Bonum enim est, quod perficit appetitum; Sed appetitus non perficitur a rebus, nisi quatenus possidentur & exsistunt: Ergo res non sunt bonæ, nisi per ordinem ad exsistentiam. Major patet. Minor probatur, tum ratione, tum inductione. Ratione quidem, quia in hoc differt intellectus a voluntate, quod intellectus trahat res ad se, ideoque abstrahit eas ab exsistentia, quam habent in se: at vero voluntas trahitur ad res ipsas, ideoque tendit in eas, ut in se exsistentes. Inductione etiam idem suadetur. Voluntas enim avari, v. g. non perficitur a divitiis nisi possessis & exsistentibus. Nec infirmus juvatur a sanitate, nisi quatenus eam realiter possidet; unde voluntas non amat sanitatem & divitias ut possibiles præcise, sed ut acquirendas, ac proinde in ordine ad exsistentiam.

Confirmatur. Bonum habet rationem finis; Sed finis dicit ordinem ad exsistentiam; movet enim ad sui affecutionem, quæ affecutio non est sine exsistentia: Ergo, &c. Deinde voluntas movet ad exsecutionem, intellectus vero movet solum specificative, unde id, quod terminat intellectum, debet solum esse specificatum; sed id, quod movet & terminat voluntatem, debet cadere sub exsecutionem, ac proinde dicere ordinem ad exsistentiam.

Circa malum, cum sit oppositum bono, sequitur, ipsum esse duplex scilicet morale, & metaphysicum.

Ma-

Malum metaphysicum est privatio entitatis debitæ; ut si oculus desit homini, si pes, si sanitas, si virtus, &c. hujusmodi privatio dicitur *malum metaphysicum*. Malum vero morale consistit in deformitate ad regulas morum, ut si homo occidat innocentem, si rapiat aliena, hujusmodi actio est malum morale, quia discordat a regulis morum, scilicet recta ratione, tum divina, tum humana. Utrum autem illa deformitas sit respectus positivus, vel pura privatio, non est præsentis loci disputare, sed id ex professo discutitur a Theologis. Dividi præterea potest malum in nocivum, quod opponitur utili; turpe, quod opponitur honesto; & dolorificum, quod opponitur delectabili; de quibus omnibus speciatim dicere non est necesse.

DISPUTATIO SECUNDA

De Ente Spirituali, seu de Rebus a materia re ipsa abstractis.

RES Spirituales, seu a materia re ipsa abstractæ dicuntur; quæ non sola mente concipiuntur, sed re ipsa exsistunt ab omni materia separatæ. De his parcius agemus, quod illæ ad Theologiam, quam hic tradere non instituimus, maxime pertineant. Itaque disputationem quatuor his complectemur Quæstionibus. 1. De Deo. 2. De Angelis & Anima rationali separata. 3. De influxu Dei in causas secundas. 4. De Accidentibus spiritualibus.

QUÆSTIO PRIMA

De Deo.

QUÆ de Deo naturali lumine investigari queunt, ea sunt, in primis ejus exsistentia: deinde quædam ejus attributa. De his agemus duobus Articulis.

ARTICULUS PRIMUS.

De Exsistentia Dei.

DEus concipitur ens a seipso, a quo cætera dependent & procedunt, & in quo consequenter reperitur tota essendi plenitudo, ut in primo fonte. Dari omnes nationes fatentur, dum ipsum adorant, invocant, & certis ritibus colunt, qui cultus dicitur *Religio*.

gio. immo ipsa natura fundamentalem hanc veritatem inferuit menti, quam ideo vocat Cicero, *Anticipationem naturæ, quia sine Doctore, sine more, sine lege omnibus nota est*. Hanc tamen cognitionem quædam gentes immani stupiditate & feritate ad bruta declinantes in seipsis opprimunt; & in politioribus populis quidam impietate propria excæcati ita obruunt, ut sibi persuadeant, non dari Deum impietatis ultorem, ne illum timere cogantur. Sed magnum divinitatis testimonium est, ut ejus notitia non nisi cum humanitate & virtute ab hominibus exuatur. Dubitari solum potest, utrum exsistentia Dei, ut mentibus nostris naturaliter indita est, sic rationibus quoque demonstrari possit, iisque ita efficacibus, ut convincant intellectum recte dispositum.

CONCLUSIO.

EXsistentia Dei naturaliter demonstrari potest. Ita tenuere famosiores antiquitatis Philosophi, & tenere debent omnes Catholici, cum dicat Apostolus: *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intelligit.* Et reprehendantur Sapient. 13. *Qui de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est; nec operibus attendentes cognoverunt, quis esset artifex*.

Conclusio non alia via stabiliri potest, quam adducendo demonstrationes, quæ naturali lumine haberi possunt de Dei exsistentia. Porro eæ reduci solent ad quinque capita, juxta quinque præcipua attributa, sub quibus Divinitas nobis innotescit. Hæc sunt, ratio primi Motoris immobilis, ratio Primæ causæ, Entis necessarii, item Entis perfectissimi, & demum ratio supremi Mundi Gubernatoris. Si demonstremus, esse in Mundo naturam aliquam has quinque dotes obtinentem, res confecta est. Immo si vel una ex iis probe stabiliatur, statim cæteræ consequentur. Neque enim esse potest primus motor immobilis, quin statim sit prima causa; nec prima causa, quin sit a se necessario, &c. Age igitur hæc præclarissima rationis humanæ de Divinitate testimonia tantisper attingamus, quibus addemus aliquas confirmationes, ac postremo confutationem objectionum, quibus Athei conantur tam fulgida lumina obscurare.

Demonstratur exsistentia Dei sub ratione primi Motoris immobilis.

NEmini dubium est, & nos & ea, quæ circa nos sunt, mutationi obnoxia esse, id est, non uniformiter perseverare in suo *esse*, sed ab uno essendi modo ad

ad alium tranſire. Ex hoc notiſſimo phænomeno,cui tota Phyſica incumbit, quodque unicum eſt omnium, quæ in natura conſpiciuntur, exploratiſſimum,hoc pacto erui poteſt exſiſtentia primi Motoris immobilis.

Datur in natura fons, & principium omnium mutationum, quæ in rebus cernuntur; Sed fons ille debet eſſe Primus Motor immobilis: ergo datur Primus Motor immobilis. Major eſt certa. Cum enim videamus ad oculum, mutationes illas procedere ab una re in aliam, ut ab anima procedit motus in manum, a manu in baculum, a baculo in lapidem, &c. neceſſe eſt, iſtius, ut ita dicam torrentis, quo cuncta abripiuntur, exſtare fontem & cauſam: cum etiam per ſe notum ſit, nihil fieri ſine cauſa. Minor vero, in qua totum negotium poſitum eſt, duo dicit, fontem illum debere eſſe primum aliquod movens; & præterea primum illud movens debere eſſe immobile; quibus ſemel demonſtratis, res omnino confecta cenſebitur.

Probatur ergo prima pars. In moventibus & motis, ſeu quod idem eſt, in mutantibus & mutatis non poteſt procedi in infinitum: Ergo fons motus & mutationis neceſſario collocandum eſt in aliquo primo movente. Conſequentia patet ex terminis: quippe illud, in quo ſiſtitur proceſſus, eſt primum movens. Antecedens probatur tripliciter. Primo, in moventibus motis ſubtracto primo medium non movet; etenim non movet, niſi quia movetur, id eſt, quia ſupponit aliquid prius, a quo motum ſit; Atqui ſi procederetur in infinitum, omnia eſſent moventia mota, & nullum haberet ſimpliciter rationem primi moventis: Ergo nunquam movere poſſent.: Ergo extra totam collectionem moventium motorum oportet eſſe aliquid movens non motum ab alio, id eſt, primum movens. Et certe ſi tota collectio ſit mota ab alio, vitare nequit, quin, ſi nihil aliud ſit præter collectionem dicatur mota ab eo, quod non eſt, quod palam repugnat.

Secundo. Cauſa inſtrumentalis non movet niſi mota a principali,utpote cum de ejus ratione ſit,ut agat in virtute principalis; Sed ſi procedatur in infinitum in moventibus motis, omnia erunt inſtrumenta motus, & nulla ejus principalis cauſa: Ergo impoſſibile eſt, ut procedatur in infinitum in moventibus motis, ita ut non aſſignetur extra illa aliquid per ſe movens principaliter. Declaratur minor. Etenim id, quod movet motum, ſe habet in motu, ut inſtrumentum ejus, a quo movetur, ut moveat: Ergo ſi omnia ſint moventia mota, & nullum movens ab alio non motum, omnia erunt inſtrumenta, & nulla cauſa principalis.

Ter-

Tertio demum. Movens motum non se habet, nisi ut medium, & ut canalis deferens motum, & magis ut mobile, quam ut movens: Ergo vel assignandus erit fons motus, a quo primo derivet in illos, quasi canales, & respectu cujus tota illa multitudo se se habebit, ut unum mobile; vel fatendum est, aliquod esse mobile, quod moveatur sine motore, & canalem, qui fluat sine fonte in illum influente, quæ tam repugnant, quam, ut vulgo ajunt, esse baculum sine extremis, & montem sine valle.

Dici tantum posset, Aristotelem admittendo generationes ab æterno, debuisse admittere processum in infinitum in generantibus genitis.

Sed facile respondetur, Aristotelis positionem nihil obstare ratiociniis jam factis: quippe quorum vis posita est non in eo, ut esse nequeant infinita generantia genita, & moventia mota; sed in eo, ut præter illam multitudinem, seu finitam, seu infinitam, moventiam motorem oporteat esse aliquem fontem motus, qui ab alio illum non accipiat, & huic multitudini communicet. Et certe si repugnat, esse unum, aut duo moventia mota, quin statim sit aliquid præter illa, a quo moveantur; a fortiori repugnat, esse infinita moventia mota, nisi præter illa sit aliquid aliud a quo infinita illa multitudo constituatur in motu, exciteturque illud, ut ita dicam, commercium, quod est in accipiendo, & dando motum. Unde confugiendo ad infinita moventia mota Athei non vitant necessitatem primi motoris, sed magis commendant motus ab eo derivari efficaciam, quod potuerit in infinita propagari.

Probatur vero secunda pars minoris principalis, nempe primum illum Motorem debere esse immutabilem. Omne, quod mutatur, ab alio mutatur; Sed primus ille motor ab alio mutari nequit: Ergo est prorsus immutabilis. Minor patet ex terminis. Neque enim esset primus motor, si priorem supponeret, a quo mutaretur. Major vero nobis demonstrata fuit in fine Physicæ. Et præterea manifesta est, tum experientia, qua videmus mobilia quiescere, donec aliquid in eis motum excitet. Tum communi animi notione, qua notum habemus, inter movens, & mobile esse relationem & subjectionem, quatenus id, quod mutatur, dependere censetur a suo motore; patet autem non esse relationem, dependentiam, ac subjectionem ejusdem ad se ipsum. Tum demum ex ipsius fontibus mutationis. Etenim per se subjectum mutationis est potentia privata actu; at vero per se causa efficiens mutationis est actus. Patet autem, quod privatio actus non potest esse per se actus, & causa efficiens actus, alias

non esse efficeret *esse*: Ergo necessario distingui debet movens a mobili, seu causa efficiens mutationis ab ejus subjecto.

Atque exinde confutata manet responsio, quæ peti posset ex fontibus Scoti; nempe in eo, quod mutatur, posse esse virtutem mutationis causativam, ut in pipere est virtus causativa caloris. Utut enim se habeat hac in parte opinio Scoti, non enervat vim nostri argumenti; quippe semper oportet, illam virtutem esse reipsa distinctam a subjecto, quod transmutat. Unde vel illa virtus, quæ supponitur primus fons mutationum, est etiam per se mutabilis, vel non. Si non est mutabilis, jam tenemus id, quod quærimus, nempe motorem immutabilem; solumque discutiendum supererit, an illa virtus Primo motrix immobilis sit accidens, vel substantia; subsistens, vel recepta, &c. Si autem illa virtus motrix sit rursus mutabilis, jam oportebit, eam comparari ad aliam priorem, ut subjectum transmutabile ad suum transmutativum.

Unicum effugium superesse potest Atheis adversus efficacissimum hocce ratiocinium, nempe illud quidem satis demonstrare inesse rebus fontem quendam motus, ac mutationum: at illum non esse Deum, sed aut naturam, ut vult Plinius; aut elementa, ut vult Empedocles; aut; proprium semper fuit Philosophorum Atheizantium perfugium, Atomos, seu particulas infinitas in infinito spatio ab æterno, & in æternum innata sibi vi agitatas.

Sed facile excluduntur ab hoc effugio. In primis enim *natura* vacuum & inane nomen est, nisi determinetur ad aliquam primam naturam moventem. Elementa vero, cum ipsa mutationi, ac generationi obnoxia sint, aliunde que constet ex jam dictis, oportere primum fontem mutationis esse immutabilem, manifeste non possunt esse prima moventia. Porro Atomi, præter quam quod sunt magna fabula, etsi darentur, ad summum haberent rationem materiæ, ut lapides respectu domus. Unde præterea oporteret addere causam effectricem rerum, ac moventem illam materiam. Ut merito Tullius reprehenderit ineptum philosophandi modum Epicuri, qui cum positis infinitis atomis immensam materiam quasi collegerit ad fabricam Mundi, causam efficientem præcipuam prætermisit.

Replicari posset, in Atomis duo esse, molem & gravitatem; quæ duo ita se habent invicem, ut moles quidem sit quasi materia patiens, gravitas vero quasi primum, æternumque hujus materiæ principium movens.

Sed facile confutatur. Etenim gratis admissa æterna gravitate atomorum, hæc esse non posset primus fons omnium mutationum. Primo, quia cum gravitas sit virtus

tus inhærens substantiæ atomorum, non potest esse illis immutabilior, proindeque nec prima virtus movens immobilis. Secundo, quia cum subjectum ex se nequeat se reducere in actum, oportet assignare causam, quæ ab æterno fecit, ut substantia atomi, quæ ex se est subjectum capax gravitatis, esset actu gravis. Tertio demum, quia oportet primam virtutem motricem esse fontem omnium motuum, quos in Mundo cernimus. Quis autem adeo desipiat, ut sibi persuadeat, vitam, sensum, appetitum, rationem, libertatem, aliosque tam præclaros motus, quos in nobis experimur, oriri ex illa cœca, stupida, mortuaque gravitate? Furor est profecto, furor, negato Deo vivo & vero, quem natura inspirat, ratio demonstrat, totus Mundus prædicat, hæc portenta chimærarum loco ejus substituere, illisque absurdissimis principiis mentem, sapientiam, omnia bona accepta referre. At impiissimis hominibus hæc pœna debebatur, ut qui optimum patrem, ac principem agnoscere recusant, tam vilibus primis principiis se se turpiter subjiciant.

Demonstratur exsistentia Dei sub ratione Primæ Causæ, Entis necessarii, Entis perfectissimi, Supremi Moderatoris Universi.

SEcunda demonstratio exsistentiæ Dei petita ex ratione primæ causæ hoc pacto confici potest. Manifestum est, in rerum natura quædam effici, cum antea non essent, id est, accipere esse ab alio, nempe a sua causa effectrice. Etenim nobismet conscii sumus, nos non semper fuisse, sed ab aliquo præexsistente accepisse *esse*, quod & idem merito sentire possumus de aliis vilioribus anima nostra, nempe tellure, aqua, igne, immo astris ipsis, ac cœlis; quippe cum hæc sint imperfectiora mente & ratione in nobis ab aliquibus annis extorta & vigente. Atqui impossibile est, omnia accepisse *esse* ab alio, ita ut nihil in Mundo sit a se. Ergo deveniendum est ad primam causam incausatam; quæque sit a se, primaque origo essendi. Major patet. Minor ita demonstratur. Quæ habent *esse* ab alio, non sunt, nisi sit illud aliud, a quo habent *esse*; Sed si omnia sint ab alio, non est illud aliud, a quo omnia dicuntur esse: Ergo si omnia essent ab alio, re ipsa nihil esset. Major nota est. Minor declaratur. Etenim non est aliud ab omnibus; non enim diceres *omnia*, si aliud supponeres præter illa: Ergo si omnia sunt

sunt ab alio, sunt ab eo, quod non est, seu, non est id, a quo supponuntur esse.

Responderi solet nomine Atheorum, omnia quidem divisive sumpta esse ab alio, non tamen collective, ut omnes homines singulatim sumptos esse quidem ab alio, ut Roboam a Salomone, Salomonem a David, Davidem a Jesse, Jesse ab Obed, & sic in infinitum procedendo versus æternitatem; cæterum ipsum genus humanum a nulla alia causa extra se posita esse causatum, quia nunquam cœpit.

Sed hæc responsio puerile est effugium, ad quod antiqui illi Philosophi, etiam si qui Deum negavere, non recurrebant; quippe qui omnino persuasum habuere, necessario admittendum esse in rebus aliquem primum essendi fontem. Primo, quia tota collectio entium ab alio, seu effectuum, est ejusdem rationis, ac singula; nihilque illis addit, quam numerum. Patet autem, quod numerus effectuum non excludit causam, sed quanto magis multiplicantur effectus, tanto magis urgetur necessitas causæ: Ergo si intelligi nequit unus effectus sine causa, ita nec a fortiori infinita collectio effectuum. Secundo, quod ex sui ratione dicit *non esse a se*, nunquam incipiet esse, nisi sit aliquid extra illud, a quo *esse* accipiat; Sed ex sui ratione collectio entium ab alio dicit *ex se non esse*, non enim dicuntur *entia ab alio*, nisi quia ex se non habent, quo sint; Ergo supponit causam, a qua acceperit *esse*. Tertio, difficilius est esse per totam æternitatem, quam per annum; Sed ea, quæ sunt ab alio hoc anno, nunquam fuissent, nisi fuisset aliquid extra illa, a quo accepere *esse*: Ergo a fortiori collectio entium ab alio esse non potuit per totam æternitatem, quin fuerit extra illam causa aliqua æterna dans illi non modo *esse*, sed etiam perennem illam essendi successionem. Sicque luce clarius demonstratum manet, admittendam esse causam essendi æternam, a qua sint, quæ sunt ab alio. Quod ratiocinium duobus verbis complexus est Propheta Regius: *Scitote*, inquit, *quoniam Dominus ipse est Deus*; *ipse fecit nos*, *& non ipsi nos*. Quasi diceret, ut nos nobis *esse* non dedimus, ita nec ullus unquam hominum. Unde quærendus est aliquis generis nostri Author, cui acceptum *esse*, & nos & quicunque fuere homines, debeamus; quique ob id sit Deus noster.

Tertia Demonstratio petita ex dote entis necessarii sic breviter conficitur. Impossibile est, ut omnia sint contingentia; cum enim contingens sit, quod possibile est non esse, possibile esset nihil fuisse, immo nihil esse potuisset, quia quod possibile est esse, non potest sibi

dare

dare *esse*: Ergo oportet, dari in natura immobilem essendi basim, cui necessario competat *esse*; immo quæ sit ipsum *esse* subsistens. Non enim ei necessario, & a se competeret *esse*, si esset solum subjectum essendi, & non ipsum *esse*, quia omnis essendi potentia ab alio exsistente in actu debet habere *esse*: ex se enim est privatio *esse*, quam repugnat esse causam ejus effectricem, aut formalem.

Antiqui Athei videntur, ad id respondisse, necessariam illam, æternamque essendi basim non aliam esse, quam materiam. Verum cum materia non sit nisi essendi potentia, saltem formaliter in quantum est materia, nisi corresponderet æternæ materiæ, æterna quoque causa efficiens, ac dans illi, *esse*, non esset ab æterno, nisi æterna quædam essendi privatio. Unde hac in parte peccarunt apertissime contra prima Philosophiæ fundamenta, materiam sine causa effectrice sibi proportionata inducentes.

Quarta Demonstratio petita ex ente infinite perfecto, ita proponi potest. Cum in rebus aliæ aliis perfectiores sint in essendo, ut animalia plantis, homines animalibus, oportet, rem omnium perfectissimam dari, alias fieret processus in infinitum in perfectione essendi; immo sic daretur infinita res perfecta, quamvis ad eam numerando perveniri non posset. Sed res illa perfectissima est Deus, quippe ad sibi volunt omnes, qui *Deum* nominant. Ergo datur Deus. Et confirmatur. Etenim cum ea, quæ possunt esse, non sint possibilia, nisi quatenus continentur in exsistentibus, res perfectissima omnium, cum in alia contineri repugnet, non est aliquid mere possibile, sed necessario debet esse exsistens.

Neque dicas, rem perfectissimam non esse aliquam unam, sed totam rerum summam. Etenim, quia in ipsa summa una res est perfectior alia, oportet, ut gradatio perveniat ad unam in summa perfectissimam.

Quinta demum, eaque illustrissima demonstratio, petitur ex ratione supremi gubernatoris. Hæc dos præcipua est Divinitatis, adeo ut cæteris concessis, illa sola negata, negetur Deus. Quapropter Athei censeri debent illi omnes, qui etsi admittant primum fontem motus, primam causam, ens necessarium, ac perfectissimum, negant tamen, illud esse intellectu præditum, ac regere naturam, ut Epicurei, & ex Antiquis naturalistis aliqui. Cæterum ut hæc demonstratio magni momenti est, ita non tam humano ratiocinio, quam publico totius naturæ testimonio constat. Quippe per se notum est, iis effectibus præesse summam, perfectamque rationem moderatricem, in quibus relucent omnes agentis perfectissime intel-

telligentis, ac sapientissime universa disponentis characteres. Alias enim, quod absurdum est, tribueretur effectibus causa, a qua se totis abhorrent; & denegaretur illa cognata ac germana, quam se totis exigunt; Atqui in dispositione Mundi, ac effectibus naturæ relucent omnes agentis propter finem characteres: Ergo Mundo, & Naturæ præsidet causa agens propter finem, id est, sapientissima & intelligentissima. Minor, in qua sola est difficultas, fuit a nobis satis luculenter demonstrata in Physica agendo de Causa Finali, ut nihil necesse sit jam satis inculcata repetere. Vide ibi.

Adduntur quædam confirmationes, solvunturque objectiones Autorum.

PRæter has quinque illustres demonstrationes, exsistentia Dei potest aliis rationibus confirmari; sed quas brevitatis causa indicasse sufficiat.

Prima petitur ex consensu omnium ætatum, ac nationum Mundi, ac veluti communi conspiratione in agnoscenda, colendaque Divinitate. Hæcque enim tanta vis tot homines, tam in aliis dissentientes, in hac sententia colligavit, coegitque etiam sapientissimos, & independentiæ avidissimos, ut Divinitatis dominium sponte, constanter, lætique agnoscerent, si totum chimæricum esset? Plane ea alia non fuit, quam ipsius Authoris naturæ Dei; qui sui notionem omnibus inseruit, ut totius vitæ rationalis præcipuum fundamentum.

Secunda peti potest ex ipsa anima nostra, quam sentimus ratione, sensu libertateque præditam esse, divinumque aliquid respirare, ac corporibus naturaliter præeminere, immo dum illis jungitur, præsidere ac dominari; nec tamen prorsus independentem esse, sed alicui subjici, & qui & eam effecerit, & corpori alligarit, & legibus quibusdam astrinxerit, &c. Quis igitur est author hujus animæ? Quis eam corpori huic mortali præfecit? Quis alligavit? Quis etiam repugnantem coercet? Quis ei corpus aptavit? Quis subjecit? Quis utrique utriusque tantum amorem inspiravit? An agens irrationale, ac corporeum? At ipsa naturaliter præeminet corporibus, repugnatque irrationale rationali essendi, vivendique, atque omnium perfectionum prin-

principium esse. Agnoscamus igitur Patrem illum spiritum, & rationis fontem, eumque non mortuum, ac irrationalem, sed perfectissime vivum, ac intelligentem.

Tertia repeti potest ex analogia Mundi cum homine. Quippe sapientissime celebrarunt Antiqui, *hominem esse Mundi quoddam compendium*. Ut igitur anima praeest corpori, & ratione sua illud regit; ita par est aestimare, totam hanc molem corporum in unum universum, ut plura membra in unum corpus, adunatam subesse alicui universali rationi. Neque enim ratio nostra regens corpus, tot, tamque insignibus indiciis se proinde prodit extrinsecus, ac ratio illa suprema regens Mundum. Quippe nimium felices sumus, si in componendis nostris negotiolis, Mundi, Naturaeque ordinem vel a longe possumus imitari.

Quarta demum, ne plura accumulem, repeti potest ex illis ipsis, qui Deum ignorant, aut negant. Quippe primi sunt homines stupidi, ac tantum non belluini: nam inter omnes politiores populos Divinitatis notitia, & cultus semper floruere. Secundi vero sunt homines aut atrabiliosi, & quodam furoris oestro correpti, qui immanem hanc impietatem, ut non vulgaris ingenii audaciam affectant. Aut facinorosi, ac perditissimae conscientiae, qui ut omne humanum, divinumque jus liberius violent, exstirpatis caeteris aequi, ac boni columinibus, hoc postremum totius bonae vitae fundamentum in corde suo subvertere nituntur. Aut scioli quidam re ipsa inepti, sed usque ad insaniam superbi, ac praefidentes, quibus heroicum quoddam facinus videtur certissima queque audacissime pernegare. Aut voluptuosi, ac vitae mollitie perditi, quorum mens sepulta in carne & sanguine nihil divinum potest sapere. Aut demum scurrae, ac ridiculi nebulones, nullius frugi, nullius nisi ad malignas nugas ingenii, toti ad seria & optima quaeque facetiis corrumpenda geniti. Ex hac hominum colluvie, ex his humani generis opprobriis emergunt Athei, qui omnes sublato, negatoque Deo, maligne exsultant, ut de quodam egregio facinore, instar seditiosorum civium optimo principe, ac reipublicae parente obtruncato.

His omnibus addi possent illustres confirmationes ex ordine gratiae petitae. Sed hoc genus argumenti totum Theologicum est, a quo proinde abstinemus; quippe cum ad veritatem tam apertam demonstrandam ea pauca, quae de fontibus naturae deprompsimus, sint sufficientissima.

Nunc ad objectiones pergamus. Quamquam infirmae admodum sunt, quaeque nullam aliam vim habent, quam

vel in audacia proponentium, qui ut suis fabulas confidentissime divendunt, ita quidquid suæ perfidiæ adversatur, pertinacissime inficiantur; vel certe in imbecillitate audientium, qui innata quadam cordis humani improbitate, cum in veris, ac optimis, dogmatibus, non nisi multis argumentorum arietationibus defigi valeant; minimo probabilitatis flatu in prærupta falsitatum, ac malignarum opinionum facile abripiuntur. Sed ut se habent hæ objectiones, referendæ nobis sunt, ac retundæ.

Igitur objici potest primo. Res tanti momenti, ut est Deus, non debet induci in rerum natura sine gravissimo fundamento. Male enim consuleretur liberati hominum, si tantus, tamquam timendus Dominus eorum cervicibus gratis imponeretur; Atqui rationes, quæ Deum probant, esto sint efficaces, non tamen omnino convincentes sunt, quippe videntur solvi posse: Ergo non videtur admittendus.

Secundo. Si exstaret Deus summe bonus, nihil male fieret; non enim summe bonus est, qui mala impedire non vult, aut non potest; Atqui plurima mala fiunt: Ergo non datur Deus summe bonus.

Tertio. Nemo prudens patitur sibi a subditis irrogari injuriam, si prohibere possit; Sed ab impiis, & blasphemis videmus impune irrogari injuriam Deo: Ergo videtur, non exsistere Deus, qui illos coercere possit.

Quarto videmus, res humanas pessime administrari, malos prospere agere, bonos opprimi, seductores & hypocritas suum virus late diffundere, simplices & veraces contemni, &c. Ergo videtur, non esse Deus, qui hæc curet.

Quinto. Si esset Deus, curaret utique homines, neque proinde sineret, eos tot ærumnis misere confici: Ergo nullus esse videtur.

Sexto. Verus Deus vero suo cultui provideret, ac proinde tot religiones erroneas non permitteret; Atqui innumeræ sunt inter se pugnantes, ac genus humanum miserum in modum discerpentes: Ergo aut Deus non est, aut certe homines non curat.

Hæ, similisque furfuris argumentationes sunt, quas Athei jactare solent, ut invictas demonstrationes. At quis sanæ mentis non videt, puerilia ratiocinia esse; quæque comparatione gravissimarum rationum, quibus stabilitur exsistentia Divinitatis, nullius prorsus momenti habeantur. Atque ut in singulis, quam facile confutari possint, ostendamus.

Resp. Ad primum, in primis nullam veritatem, etiam earum, quibus homines maxime confidunt, tot tamque

validis argumentis stabiliri, ac divinitatis existentiam. Sed nihil mirum, Atheos eorum vim minime sentire; quippe qui nihil magis cordi habent, quam ut ab oculis amoliantur motiva, quibus ad Deum reduci possent; cum e contra toti sint in exaggerandis iis, quæ suæ perfidiæ tantisper favent. Addo tamen præterea, hominem bonum, ac minime protervum, etsi essent minus, quam sunt, valida hæc argumenta, debere iis libenter acquiescere: quia Deus non est aliquid grave & onerosum, ut illi inepte calumniantur, sed optima, convenientissima res, quæ cogitari, ac optari possit, proindeque digna, quam omnes boni cupiant existere. Sed radix totius mali est, quod Athei, cum sint pessimi, optimi principis potestatem, ac censuram reformidant, ut rei judicem quantumvis bonum. Atque idcirco nullum non moliuntur lapidem, ut illum recusent. Quam melius foret, ut omnes boni esse satageremus, atque tales, in quibus nemo bonus quidquam valeret reprehendere. Plane tunc sentiremus Deum, non esse formidabilem Dominum, quem nobis expediat non esse; sed magis optimum patrem, quem totis votis nobis præesse cupiamus. Qui sunt hujusmodi, facile agnoscunt, quam validis argumentis stabilita sit Dei existentia.

Resp. Ad secundum, decere summum bonum, ut ea mala non impediat, ex quibus majora bona redundant. Unde nihil mirum, si Deus, licet optimus, non omnia mala tollat, ne majora bona impediat; præcipue, quia ita fert conditio rerum ob originale nihilum.

Resp. Ad tertium, Dei sapientiam decere, ut unumquodque regat juxta suam conditionem. Cum igitur homo ex naturæ suæ conditione sit liber libertate defectiva, oportuit, ut tantisper sibi permitteretur, suaque frueretur libertate, etiam si illa esset aliquando abusurus in contemptum Dei. Non enim contemptus ille nocet Deo; sed magis suo tempore punitus, ejus justitiam commendabit.

Ad quartum resp. Res humanas, plerumque male administrari, quia administrantur ratione humana, quæ plerumque deficit; sed corrigetur suo tempore a ratione divina. Neque interim præjudicium fit bonis, quia injuriæ ipsæ transeunt illis in illustrem materiam virtutis. Unde non sunt jacturæ, sed semina copiosa messe suo tempore compensanda.

Ad quintum resp. Admodum ingratum esse, qui videre nolit, quanta bona hominibus largita sit divina benignitas. Quod si quibusdam malis permixta sint, ea fere omnia proficiscuntur ex malignitate hominū divinis beneficiis, ac sua libertate abutentium ad se se mutuo devoran-

dum,

dum, ac divexandum. Sed ecce Epicureos in hac parte sibi egregie contradicentes. Quippe ex una parte celebrant miserias humanas ad eliminandam Divinitatis providentiam; cum aliunde jactitent, nemini male esse, nisi propter suam insipientiam, naturamque nobis bonorum plusquam satis semper tribuere ad bene, beateque vivendum.

Ad sextum resp. Deum satis providisse cultui suo, tum per lumen naturale, quod nos Dei agnoscendi, amandique continuo admonet; tum per specialem instructionem, quam primis parentibus commisit posteritati tradendam, atque identidem collapsam restauravit. Sed hominum socordia, & malitia in causa est tot errorum utrumque lumen extinguentium, quatenus alii quidem seducere gestiunt, alii vero seduci. Quam pruriginem, ut docet Theologia, & confirmat experientia, malus quidam genius inflammat. Unde ex eo argumento, nihil quidem adversus Dei providentiam colligi debet; sed tantum conjectandi locus datur, genus humanum scelere quodam in omne vulgato iram Dei potuisse provocare, atque idcirco propriæ nequitiæ, ac majorum geniorum potestati esse permissum.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Attributis Dei, ac potissimum de Deo Creatore,

Demonstrata Dei exsistentia, ac posita communi illa divinitatis notione, qua omnes intelligunt nomine *Dei* Ens a se, quod iis omnibus, quæ sunt, est ut fons, & principium essendi, facile deduci possunt ejus attributa. Atque ut rem, quam pro merito expendunt Theologi, tantisper solum, & ut ajunt, crassa Minerva delibemus.

In primis, cum tantopere celebraverimus actum & potentiam, ut constitutiva entis, sequitur manifeste, Deum esse actum purissimum, plenissimamque essendi actualitatem nulla potentialitate dilutam. Quippe cum in compositis ex actu & potentia essendi, oporteat, potentiam reductam fuisse ad actum essendi ab aliquo exsistente in actu non enim ex se ipsa reducta esse potest, cum magis ex se ipsa dicat privationem actus, cum nuda capacitate illum ab alio recipiendi: Ergo primum essendi principium, scilicet Deus, non potest esse per constitutionem potentiæ & actus, sed per omnimodam actualitatem.

Secundo sequitur: Deum esse unicum & infinitum. Quia actus non finitur & multiplicatur, nisi per potentiam, in qua recipitur, ut supra ostensum est: Ergo

 si esse

si esse divinum est actus irreceptus, erit unicus, & infinitus.

Tertio sequitur, Deum esse immutabilem. Omnis enim mutatio supponit potentiam ad terminum mutationis, & etiam supponit causam mutantem & moventem. Deus autem nec est in potentia ad aliquid, nec subjacet causæ, a qua moveri possit.

Quarto sequitur, Deum esse æternum, quia æternitas est mensura entis omni ex parte immutabilis.

Quinto sequitur, Deum esse immaterialem & spiritualem. Est enim actus purus, ac proinde omnis materialitatis expers.

Sexto sequitur, Deum esse intellectu, & voluntate præditum. Quia istæ perfectiones conveniunt substantiis spiritualibus. Ergo sicut Deus est maxime spiritualis, ita & maxime intellectualis.

Sequitur septimo, Deum esse libertate præditum, proindeque omnia libere producere. Quia libertas est proprietas, & perfectio voluntatis.

Sequitur octavo, Deum esse summe bonum. Quia continet in se plenitudinem omnium perfectionum, quas communicat creaturis.

Sequitur nono, Deum esse omnipotentem. Quia cum contineat totam essendi plenitudinem, omnia potest intra lineam entis. Non potest tamen contradictoria, quia contradictio destruit ens.

Sequitur decimo, Deum esse immensum, & ubique præsentem, ac omnia cognoscentem. Cum enim sit hominum causa, necesse est, ut ubique sit præsens, & omnia cognoscat, sicut peritus artifex cognoscit sua artefacta. Verum iis leviter delibatis, solum tantisper dicendum de emanatione rerum a Deo: quippe de qua identidem mentio nobis incidit in decursu Philosophiæ.

Igitur, cum omnes, qui Deum agnovere, illum semper habuerint, ut omnium aliorum causam & Dominum, non omnes tamen eodem modo intellexere hanc rerum a Deo emanationem. Quippe aliqui, cum non satis caperent immensam Dei potestatem, putavere, huic emanationi præsuponendam esse materiam, quam proinde æternam habuere, & ex qua Deus cuncta conficeret. Alii vero e contra, non modo Deo, sed etiam aliis rebus potestatem attribuere producendi aliquid ex nihilo. Ut utrumque confutetur.

PRIMA CONCLUSIO.

Deus creavit omnia, etiam materiam primam. Probatur ratione D. Thomæ. Causa universalis entis

entis debet producere omnia, quæ sunt sub linea entis participati: Sed Deus est causa universalissima entis: Ergo debet causare omnia, quæ sunt sub linea entis. Atqui materia prima comprehenditur sub linea entis; est enim potentia ad essendum: Ergo non solum omnia alia, sed etiam materia prima est causata a Deo.

Confirmatur. Tum quia Deus est universalior causa, quam cætera entia ab ipso producta: Ergo debet minus præsupponere, quam ipsa. Atqui cætera pleraque entia solum præsupponunt materiam primam, ex qua suos effectus producunt: Ergo Deus non debet illam supponere. Tum quia Deus producit entia immaterialia, ut Angelos, qui non producuntur ex aliqua materia; sed ex nihilo: Ergo potest educere suos effectus de nihilo, ac proinde causare totum id, quod est in rebus, etiam materiam primam.

SECUNDA CONCLUSIO.

Nulla creatura potest creare per modum causæ principalis. Ita S. Thom. 1. par. quæst. 45. ar. 5.

Probatur ejus ratione. Nulla creatura potest respicere ens sub universalissima ratione entis; Atqui causa creans debet respicere ens sub universalissima ratione entis: Ergo nulla creatura potest creare. Minor constat. Nam causa creans nihil supponit de ente: Ergo debet respicere universalissimam rationem entis comprehendentem omnes essendi modos. Major vero declaratur. Etenim ens sub universalissima ratione entis est effectus proprius Dei; oportet enim, universalissimæ causæ assignare universalissimum effectum.

TERTIA CONCLUSIO.

Creatura non potest esse instrumentum physicum ad creationem. Ita S. Thomas 1. par. quæst. 45. a. 5.

Probatur ejus ratione. In tantum aliqua causa cooperatur instrumentaliter alteri, in quantum per aliquam actionem sibi propriam attingit subjectum, circa quod operatur causa principalis; Atqui nulla creatura potest habere actionem attingentem subjectum ipsius creationis: Ergo non potest instrumentaliter creare. Minor constat. Quia creatio non supponit subjectum. Major vero declaratur. Si enim instrumentum non ageret per actionem sibi propriam circa tale subjectum, non posset dici instrumentum, quia nihil ageret ad effectum causæ principalis.

Confirmatur utraque conclusio. Nulla virtus eductiva

est ullo modo creativa. Patet ex terminis. Creativum enim est, quod agit ex nihilo; eductivum vero, quod agit ex præsupposito subjecto: Atqui omnis virtus recepta in creatura est eductiva: Ergo nullo modo est creativa. Declaratur minor ex S. Thoma 1. par. quæst. 45. a. 5. ad 1. Cum enim omnis virtus, quæ est in creatura, sit principiata ab aliquo subjecto, nihil amplius facere potest, nisi ut subjectum aliquid participet: Atqui facere, ut subjectum aliquid participet, est educere: Ergo, &c.

Obj. 1. Ex S. Augustino tractatu 72. in Joannem. *Majus opus est, ut ex impio justus fiat, quam creare cælum & terram*: Sed creatura potest esse instrumentum physicum justificationis impii: Ergo & creationis. Secundo ad creationem non requiritur virtus infinita: Ergo sufficere potest virtus creata. Probatur antecedens. Effectus creationis est finitus: Ergo non exigit virtutem infinitam.

Resp. Ad primum cum D. Thoma 1. 2. quæst. 113. a. 9. distinguo majorem: Justificatio est majus opus, quam creatio, quantum ad substantiam operis, concedo; quantum ad modum productionis, nego. Quamvis enim gratia, per quam justificamur, sit dignissima creaturarum, quia tamen fit ex præsupposito subjecto, quantum ad modum fiendi non est tantum opus, nec requirit tantam virtutem, quantam exigit productio minimæ creaturæ ex nihilo.

Ad secundum, nego antecedens. Ad probationem, distinguo antecedens: Effectus creationis est finitus, materialiter & entitative, concedo; formaliter & in ratione effectus, nego. Quamvis enim res creata sit finita, v. gr. musca, attamen cum fiat per creationem, debet terminare virtutem respicientem ens sub universalissima ratione entis, ideoque infinitam. Unde etiam musca, sub ratione entis creati est effectus exigens virtutem infinitam. Adde præterea ex D. Thoma 1 p. quæst. 45. a. 5. ad 3. *Quod si tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla est proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens.* Unde effectus creationis ex modo fiendi est infinitus.

QUÆ-

QUÆSTIO SECUNDA

De Angelis, & Anima separata.

ARTICULUS PRIMUS.

De Angelis.

ANgelos vocat Dionysius, *Mundissima divinitatis specula*, eo quod in illis divinæ cognitionis claritas, ut solis fulgor in speculo, resplendeat. Nulla fere natio est, quæ non noverit Angelos, quamvis cæca gentilitas eos cum Deo confunderet, Deosque vocaret; ex quo Idololatria pullulavit, quæ adorabat simulacra malis Angelis dicata. Circa Angelos disputant Theologi. Metaphysicus vero solum quædam faciliora prælibat, scilic. an dentur, quo modo intelligant, & invicem loquantur, & ad corpora se habeant.

PRIMA CONCLUSIO.

DAntur in universo substantiæ incorporeæ, quæ dicuntur Angeli. Conclusio est contra quosdam Antiquos, qui vel negabant dari spiritus, ut Sadducæi & Epicuræi; vel dicebant, omnem spiritum esse receptum in corpore, excepto Deo. Unde dabant corpora etiam Angelis, quamvis subtiliora. Pro qua sententia referuntur quidam ex sacris Ecclesiæ Doctoribus.

Probatur tamen conclusio, quæ modo est doctrina Ecclesiæ. Omne agens intendit perfecte assimilare sibi effectum suum, quantum ejus conditio patitur: Sed Mundus assimilaretur perfecte Deo, nisi darentur Angeli: Ergo dantur. Major patet, præcipue de Deo, qui condidit mundum, ut in illo repræsentaretur. Minor vero probatur. Tunc opus censetur perfecte simile agenti, quando imitatur ipsum secundum id, per quod agit. Sed Deus causat Mundum per modum agentis intellectualis & incorporei: Ergo debent dari in Mundo creaturæ incorporeæ & intellectuales, quæ repræsentent Deum quantum ad spiritualitatem & incorporeitatem omnimodam.

Si vero dicas, dari animam rationalem, quæ hanc Dei spiritualitatem satis repræsentat, contra instatur. Nam anima rationalis est solum imperfecte incorporea & spiritualis, siquidem emendicat cognitionem intellectivam a

M 4 sensi.

sensibus, & est capax informandi corpus: Ergo præter ipsam dari debent in Mundo substantiæ perfecte spirituales & intellectuales. Probatur sequentia. Ut enim acute ait Cajetanus, natura est magis sollicita de rebus perfectis, quam de imperfectis. Unde si producit substantiam spiritualem imperfectam, a fortiori debuit producere aliquam perfecte spiritualem.

Confirmatur. Tum quia cum videamus, esse res pure corporeas, ut arbores, & alias partim corporeas, partim spirituales, ut homines, debent etiam dari res pure spirituales, scilicet Angeli. Tum quia plures Angelorum effectus legimus in historiis: constat enim, homines correptos fuisse ab hujusmodi spiritibus, ita ut per aera rotarentur; linguis, quas nunquam didicerant, loquerentur; res absentes manifestarent, &c. quæ omnia fieri non possunt, nisi a spiritibus illis separatis, qui dominantur corporibus: Ergo dantur hujusmodi spiritus incorporei.

SECUNDA CONCLUSIO.

Angeli intelligunt per species a Deo infusas, in quibus res omnes naturales clarissime cognoscunt. Unde non discurrunt, sed in illis speciebus omnem veritatem, cujus sunt capaces, intuentur. Loquuntur vero invicem per directionem conceptuum, in quantum scilicet unus Angelus vult cogitationem suam innotescere alteri; hoc ipso enim dat ei jus in suum secretum, sicque fit, ut talis cogitatio incipiat relucere in ejus speciebus.

Prima pars patet. Cum enim non habeant sensus corporeos, quibus colligant species rerum, sicut anima rationalis, necesse est, ut illas recipiant ab eo, sub quo immediate collocantur, & a quo immediate receperunt intellectum suum; proindeque species intelligibiles, quibus perficitur.

Secunda sequitur ex prima. Si enim recipiant species a Deo, in quibus vident veritatem, non indigent inquirere illam per discursum, sicut homo, qui ex rebus notis infert ignotas.

Tertia tandem pars ex eo colligitur, quod inter Angelos debeat dari communicatio cogitationis, sicut & inter homines; alias non possent invicem conversari, nec proinde societatem instituere. Non apparet autem alius modus expeditior communicandi conceptus inter substantias pure spirituales, nisi per directionem voluntatis, quatenus unus Angelus vult suam cogitationem innotescere alteri, sicque dat illi veluti jus in sua secreta.

TER-

TERTIA CONCLUSIO.

Angeli præsunt corporibus omnibus, sibique formare possunt corpora aerea, in quibus licet non exerceant opera vitæ, attamen omnia, quæ rebus vitalibus competunt, exercere possunt secundum apparentiam.

Prima pars probatur. Cum enim Mundus sit ordinatissimus, oportet, ut inferiora obediant superioribus: unde sicut corpus animatum subjacet animæ, a qua movetur, ita omne corpus subjicet Angelis, tanquam sublimioribus spiritibus, ut ab illis possit moveri, prout ipsis placuerit. Nec subjacent modo Angelis corpora, sed etiam ob eandem, quam diximus rationem, gubernantur a [illegible] lis. Unde S. Augustinus lib. 83. qq. dicit, *quod unaquæque res visibilis in hoc Mundo habet Angelicam potestatem sibi præpositam*. Et Gregor. 4. dialog. quod in hoc Mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.

Secunda vero pars constat ex Scripturis & Historiis; sequiturque ex præcedenti, si enim Angelus præest corporibus, quid obstat, quominus aerem; v. g. possit movere, addensare, figurare, & ad nutum formare?

Tertia vero pars ex eo constat, quod opera vitæ necessario exigunt formam vitalem. Angeli autem non possunt esse formæ vitales corporum: unde nequeunt exercere opera vitæ, nisi secundum apparentiam, juxta illud Raphaelis ad Tobiam: *Videbar vobis manducare, & bibere; sed ego cibo invisibili, & potu, qui ab hominibus videri non potest, utor*.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Anima separata.

Cum Anima rationalis immortalis sit, ut demonstravimus in fine Physicæ, proindeque corpori superstes, consequens est, duos habere status, Conjunctionis scilicet, & Separationis. De primo statu agit Physicus. At secundus ad Metaphysicum spectat. De eo multa ex revelatione didicimus, pauca ratio investigare potest. Hæc quibusdam conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO,

Intellectus, & voluntas formaliter insunt animæ separatæ; potentiæ vero sensitivæ solum radicaliter.

Prima pars constat. Nã intellectus & voluntas sunt Facultates immateriales, quæ subjecto corporeo non insunt,

sed in ipsa animæ substantia resident, ut individuæ ejus, ac cujusvis spiritualis substantiæ proprietates.

Secunda pars probatur ratione S. Thomæ Quæst. de Anima, ar. 19. Corrupto subjecto corrumpitur facultas in eo residens: Sed facultates sensitivæ non sunt ipsa anima, ut in subjecto, sed in animali, unde brutis conveniunt: Ergo perempto animali destruuntur: Ergo non manet formaliter in anima separata, sed solum radicaliter, quatenus ipsa est eorum radix, ac principium, quo illas habebat compositum:

Obj. Anima separata sensibilibus objectis afficitur: Ergo sentit. Consequentia constat. Antecedens colligitur ex variis Scripturæ locis, ut Lucæ 16. ex illis verbis Animæ Divitis Epulonis: *Pater Abraham, miserere mei, & mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam & refrigeret linguam meam; quia crucior in hac flamma.*

Resp. Distinguo antecedens: Anima separata sensibilibus objectis afficitur, ut motivis sensuum, nego; ut instrumentis divinæ justitiæ, veris quidem, sed miris modis, ac longe aliter, quam cum erat in corpore, eam torquentibus, concedo. Hæc tamen tormenta, ut cætera spiritualia, Scriptura nobis explicat per sensibiles affectus, immo per organa corporea, quæ tamen constat nulla inesse animæ separatæ. Unde, ut ex eo scripturæ loco non sequitur, animam, linguam, & digitos habere, ita nec proprie dictos sensus, sed solum aliquid, quo dolere possit, nempe voluntatem, quæ ut in corpore, sic extra corpus doloris & gaudii capax est.

SECUNDA CONCLUSIO.

ANima separata retinet habitus & species cognitionum, quas habuit in hac vita.

Constat ex Scriptura. Nam Lucæ 16. dicitur ad Divitem in inferno positum, *Recordare, quia recepisti bona in vita tua*. Recordatio enim est usus scientiæ & specierum olim impressarum. Probatur vero ratione S. Thomæ 1. p. quæst. 89. a. 5. Ut species & habitus sensitivi recipiuntur in corporeis organis, ita & spirituales in mente, ut in proprio subjecto: Sed mens manet: Ergo & habitus, ac species spirituales.

Dices. Morbo plerumque aboletur omnis prius parta cognitio, ut certis constat experimentis: Sed mors quovis morbo majorem mutationem inducit: Ergo omnem in vita partam cognitionem abolet:

Resp. Distinguo majorem: morbo aboletur omnis prius

parta

partæ cognitio, quantum ad id, quod habet in organis corporeis, concedo; quoad id, quod eſt in mente, nego. Unde ſanata ægritudine aliquando ex integro redit ſcientia. Vidi ſenem, cui apoplexia rerum præteritarum memoriam eripuerat, quique ſanatus ea diu caruit; ac iterum in ſimilem morbum incidens, cum ſanitate memoriam ex integro recuperavit. Adde luculentius experimentum ex mortuis miraculo ſuſcitatis, quorum anima cum ſcientiis & ſpeciebus ſuis ad corpus rediit. Non ergo mors eas abolet.

Inſtabis. Harum ſpecierum nullus uſus eſſe poteſt in anima ſeparata: Ergo non remanet. Probatur antecedens. Nam ita pendet a phantaſmatibus, ut iis anima uti nequeat, niſi per converſionem ad phantaſmata: unde turbata imaginatione nullus eſt earum uſus.

Reſp. Nego antecedens. Ad probationem diſtinguo: Pendent a phantaſmatibus, pro ſtatu conjunctionis, concedo, pro ſtatu ſeparationis, nego. Modus enim utendi ſpecie ſequitur modum eſſendi animæ. Unde ſicut ſpeciebus ſupernaturaliter Infuſis anima in corpore poſita utitur cum quadam habitudine ad phantaſmata propter conditionem ſtatus, ut notat S. Thom. Quæſt. de Anima, a. 15. licet ex illis non pendeant; ita ſpeciebus naturaliter acquiſitis in corpore anima ſeparata utetur ſine habitudine ad phantaſmata, licet ex illis pendeant pro ſtatu conjunctionis. Itaque, inquit S. Thomas 1. p. q. 89. a. 6. *Secundum ſpecies intelligibiles hic acquiſitas anima ſeparata intelligere poterit, quæ prius intellexit; non tamen eodem modo, ſcilicet per converſionem ad phantaſmata, ſed per modum convenientem animæ ſeparatæ.*

TERTIA CONCLUSIO.

Anima ſeparata, præter ſpecies, quas ex hac vita detulit, alias infuſas a Deo recipit, quibus ejus vis intellectiva completur.

Probatur. Mens noſtra ut a ſenſu, ita & a Deo ſpecies accipere poteſt, ut conſtat in prophetia, ecſtaſi, & raptu. Porro quandiu poſita eſt in corpore, converſa eſt ad ſenſibilia; ſubit enim conditionem aliarum animarum corpori unitarum, unde ut illæ cognitionem ſuam a ſenſibilibus objectis excipit. At vero dum ſeparatur a corpore, avertitur a ſenſibilibus, & convertitur ad intelligibilia; ſubit enim ſtatum intelligentiarum ſeparatarum: Ergo, ut illæ, a fonte intelligibilium ſpecierum pro ſua capacitate ſpecies hauriet.

Dices. Si anima naturaliter posset a Deo species suas accipere, ut Angeli, frustra uniretur corpori ad eas sensibus colligendas.

Resp. cum S. Thoma, animam licet utroque modo queat species habere, ac per eas intelligere; attamen connaturalius, ac quodammodo perfectius intelligere per species a sensu derivatas, quod hæ distinctius ei res repræsentent, quam illæ, quas a Deo accipit per infusionem, saltem naturali jure. Hæ enim, cum res repræsentent magis in universali, confusiorem in ea notitiam ingenerant, ob exiguum ejus lumen. Sicut videmus, eos, qui modico mentis lumine præditi sunt, res in universali propositas confusius percipere; distinctius vero, cum illis in particulari explicantur. Itaque Anima exigit prius uniri corpori, ut per sensus rerum species sibi proportionatas accipiat, quas in statu separationis infusa species magis perficiunt, & elevant, ut mox dicemus.

QUARTA CONCLUSIO.

Species infusæ complent & elevant eas, quas anima secum detulit, ita ut quanto plura noverit in hac vita, tanto plura cognoscat in altera. Unde in illis, junctis iis, quas secum detulit, cognoscit singularia, quæ gessit, aut novit, dum viveret; ut Dives Epulo Lucæ 16. meminit fratrum suorum. Cognoscet præterea Angelos, & ordinem Mundi in communi. Non tamen particularia, quæ aguntur in hoc Mundo, saltem naturaliter, sed solum quantum & quatenus ei Deus voluerit revelare.

Conclusio est S. Thomæ 1. par. q. 89. & probatur ejus principio. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Unde unaquæque substantia spiritualis ad Deum fontem specierum conversa haurit species de illius plenitudine juxta proprium modum, conditionem & exigentiam. Porro anima per separationem a corpore unitur superioribus intelligibilibus: Ergo oportet, ut notitiæ, quas hinc detulit, uniantur cum superioribus notitiis rerum spiritualium, quas de novo accipit, & sic eleventur, ac quantum ad id, quod sibi deest, compleantur. Unde per species illas infusas acquisitis junctas repræsentabitur animæ quidquid scire debet pro suo statu. Porro nosse debet ea omnia, ad quæ per præcedentem cognitionem & affectionem determinata fuit; aut quæ ad eam pertinent, ut ordinem universi cujus pars est; aut quæ specialiter ad illum novum statum spectant, ut angelos, cum quibus conversari debet. Illa vero, quæ in hoc seculo

gerun-

geruntur, amplius ad eam non pertinent, quia jam est extra hoc seculum. Attamen Angelis ea, quæ fiunt in hoc Mundo, repræsentantur in eorum speciebus, quia naturaliter sunt ministri divinæ providentiæ: itaque hæc pertinent ad eorum ministerium.

Quæres, an Anima separata possit movere corpora.

Resp. Animam separatam habere quidem vim aliquam movendi corpus. Hæc enim omni spirituali naturæ cognata est. Hæc tamen virtus naturaliter determinatur ad proprium corpus, quod est proprium ejus mobile, ut inquit S. Thomas. Unde non habet naturalem habitudinem ad alia corpora, & sic anima separata non videtur naturaliter ea posse movere, ut possunt Angeli, quorum vis motiva non est sic determinata ad aliquod corpus, sed omnibus eminet. Attamen nihil vetat, ut ordinatione divina ulterius extendatur hæc vis motiva animæ. Ut vidimus, alias animæ potentias extendi divinitus ultra connaturalem sphæram, ut intellectus ad videndum Deum. Unde concessione Divina fieri potest, ut anima separata quodcumque corpus moveat. Ac eo pacto legimus in historiis, Animas Sanctorum apparuisse in assumptis corporibus, opem tulisse hominibus, & alia ejusmodi perfecisse cum motu locali corporum. Quamquam dici potest, hæc facta ab Angelis earum nomine; attamen non repugnat & ab ipsis animabus esse facta.

QUÆSTIO TERTIA

De Influxu Dei in causas secundas.

CUM de Deo Creatore, ac nobilioribus creaturis dictum sit, nunc agendum de Divino influxu in res jam creatas. Duplex distingui potest. Nam alius respicit *esse*, diciturque *Conservatio*; alius *operari*, qui variis nominibus exprimi solet, prout varie sumitur, ac in genere dici potest influxus causæ primæ in secundam. Priori influxu creatura dependet a Deo, ut ens secundum a primo ente; posteriori, ut causa secunda a causa prima. Per primum habet creatura, ut actu sit; per secundum, ut actu operetur. De conservatione vix ulla est quæstio. Constat enim & concedunt omnes, creaturas, ut sint & in *esse* persistant, egere continuo influxu Dei, quo subtracto in pristinum nihilum statim

col.

collaberentur. At circa modum, quo Deus influit ad actiones & effectus causarum secundarum gravissimæ, ac celeberrimæ, his præcipue temporibus, excitatæ sunt controversiæ. Porro cum causa secunda, libera, de qua præcipue hic agi solet, duobus modis spectari possit, in ordine scilicet pure naturali, tum vero in ordine gratiæ; atque in utroque stat egeat influxu Dei ut agat; eo posteriori modo quæstio ad Theologos spectat, at priori modo ad Philosophos. Ut rem tanti momenti accuratius expendamus, eam octo articulis ita complectemur, ut nos, quantum fieri poterit, intra proprias, id est naturalis ordinis, metas contineamus, iis, quæ ordinem gratiæ spectant, ad Theologos remissis. In 1. Quæstionis statum, ac varias opiniones referemus. In 2. Terminos, qui in hac quæstione in usu sunt, explicabimus. In 3. Inquiremus, an possibile sit, Deum ita influere in causas secundas, ut eas ad agendum prævia motione applicet. In 4. An re ipsa sic præmoveat. In 5. An & quomodo Deus voluntatem moveat ad actum peccati. In 6. Naturam & vim divinæ motionis explicabimus. In 7. Solvemus objectiones, quæ adversus eam fieri possunt. In 8. Concordiam efficaciæ divinæ illius motionis cum libertate explicabimus, ac in ea re Thomistarum sententiam ab Hæreticis omnium remotissimam esse ostendemus.

ARTICULUS PRIMUS.

Aperitur quæstionis status, ac variæ de Influxu divino sententiæ referuntur.

CAusas secundas ad agendum egere divino influxu vel ipsi primæ notæ Gentiles Philosophi agnovere, apud quos tritum fuit: *Secunda moventia non moveri nisi mota a primo; Causas secundas non agere nisi in virtute primæ*, &c. Scriptura sacra id aperte docet, cum passim Deo ut causæ primæ tribuit effectus naturæ, ac voluntatis. Job. 10. *Manus tuæ, Domine, fecerunt me & plasmaverunt me*: Isai. 26. *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*. Et ipse Deus Ezech. 36. *Faciam, ut in præceptis meis ambuletis*. 1. Ad Corinth. 12. *Omnia Deus operatur in omnibus*. Ad Philipp. 2. *Operatur in nobis velle & perficere*. Joan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil*, &c.

Durandus in 2. Dist. 1. quæst. 5. censet, hunc Dei in causas secundas influxum non alium esse præter eum, quo Deus res omnes creavit, eisque vim agendi contulit, ac continuo conservat.

Verum ab omnibus rejicitur & merito. Nam hæc opinio Scripturæ testimoniis adversatur, ut etiam expendit S. Augustinus lib 5. de Genesi ad litteram, cap. 20. *Sunt, qui arbitrantur*, inquit, *tantummodo Mundum ipsum factum a Deo, cætera jam fieri ab ipso Mundo, sicut ille ordinavit & jussit, Deum autem ipsum nihil operari*; ac deinde allatis adversus eam opinionem variis Scripturæ testimoniis concludit: *Movet itaque Deus occulta potentia universam creaturam suam, eoque motu illa versata, dum Angeli jussu perficiunt, dum circumeunt sidera, dum alternantur venti, dum vireta pullulant, &c. explicat sæcula, quæ in suos cursus non explicarentur, si ea ille, quæ condidit, provido motu administrare cessaret.*

Repugnat etiam rationi. Nam Deus, ut est primum ens, ita & prima causa: unde ut ens creatum pendet ab eo in essendo, ita & causa creata in operando. Operari enim sequitur *esse*, ac illi commensuratur. Unde Apostolus ut rem notam in Areopago Atheniensi statuit, Deum non solum *esse*, sed & alia omnia omnibus dare, quod verum non foret, si solum daret *esse*, non vero actu *operari*. *Ipse*, inquit, *dat, omnibus vitam, & inspirationem, & omnia*. Ac rursus: *In ipso enim vivimus, movemur, & sumus*; non utique ut in loco ambiente, sed ut in causa suo influxu in nobis operante non solum *esse*, sed & *vivere*, ac *moveri*, quod ad operationem pertinet. Id etiam luculentius constabit argumentis in hujus quæstionis decursu expendendis.

Nec urget, quod pro sua opinione affert Durandus, Effectus proprios causæ secundæ vim ejus non excedere, proindeque ad illos sufficere; nec dici posse, an Deus eadem, vel diversa actione eos cum creatura producat.

Ad. 1. enim resp. cum S. Thoma Quæst. 3. de Potentia, art. 7. Causam secundam sufficere in ordine suo, qui non excludit dependentiam ab alia superiori. Ad 2. vero resp. ex eodem S. Thoma ibidem, causam primam etiam eadem operatione effectum attingere, qua attingitur a causa secunda, quatenus operatio causæ secundæ est ab ea per virtutem Dei, ut operatio instrumenti est etiam a causa principali. Nihil enim prohibet, quin una & eadem actio procedat a primo & secundo agente, ut dicit 1. par. qu. 105. ar. 5. ad 1.

Constat itaque, causas secundas egere influxu Dei, non solum quo earum virtutes activas contulit & conservat, sed etiam quo & ipse aliquid confert, dum actu agunt. Verum est duobus modis intelligi possit hic influxus: primo ex parte effectus tantum, per modum simultaneæ & externæ cooperationis, ita ut Deus simul cum causa secunda eundem effectum producat, nihil influendo in ipsam

cau-

causam; ut cum quis cum alio na.em trahit, non aliquid socio confert, sed cum socio in navem agit; secundo etiam ex parte causæ, per modum prævii influxus in causam secundam, quo Deus eam ad agendum moveat, compleat, & applicet; ut cor cæteris membris vigorem prævium influit, quo ad suas functiones excitantur & complentur: ingens est controversia, quonam ex his modis se habeat divinus influxus.

Et quidem Veteribus omnibus solenne fuerat, ut hunc influxum explicarent etiam per modum interioris virtutis, qua Deus occulta potentia movet universam creaturam suam ad agendum, ut mox relatus S. Augustinus loquitur; quæ moventia secunda a primo movente mota cætera movent, ut loquitur Aristoteles; quæ recepta in causis secundis, juxta cujusque modum eas complet, elevat, & applicat ad agendum, ut millies repetit Sanctus Thomas.

At nupero sæculo aliter visum Molinæ. Is in Libro, cui titulus est *Concordia*, & in Commentariis in quæstionem 14. primæ partis, ar. 13. disputat. 6. ingenue fatetur, S. Thomam sensisse, Deum movere & applicare causas secundas ad agendum, ut mox dixi; at id sibi non probari: quippe hunc motum & influxum Dei in causas secundas esse commentitium, nullaque ratione probari; atque adeo Deum non in causam, sed cum causa in ejus effectum influere per modum causæ partialis cooperando; ut equus currum trahenti, & nauta nautæ cimbam impellenti cooperatur. *Concursus Dei generalis*, inquit 1. part. quæst. 14. art. 13. Disp. 6. *non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat & producat effectum suum, sed immediate cum causa in illius actionem & effectum*, &c. Et in fine Disputationis: *Cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causæ, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe & a Deo est, & a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursum & influxum alterius; non secus, ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque eorum*.

Ex quo patet, juxta Molinæ, ac Sectatorum ejus sententiam, Deum non efficere, ut causæ secundæ agant, sed solum agere, cum illæ agunt. Atque ita, si res suis nominibus exprimantur, in ea opinione Deus agentium motor non est, sed cooperator; nec dux actionis, sed socius; nec prima agendi causa, sed agentium concausa; nec dat illis agere, sed solum cum illis dat effectui esse; nec illis utitur, sed potius illa ipso: Non enim ea ap-

applicat, quod utentis est, sed ab iis applicatur. Unde cum creatura rationalis eo indifferenti concursu Dei recte potius, quam male utitur, & illum ad bonum opus applicat, non creatori tribuendum, sed creaturæ, ut etiam ipse Molina fatetur in suis Commentariis ad primam partem quæst. 19. art. 6. disput. 3. ubi concedit, ex sua doctrina *proficisci, ut virtutis actus, quisolo Dei generali concursu, & particulari arbitrio fit, non in Deum, sed in nos ipsos, tanquam in causam particularem, atque liberam ad illum determinantem referendus sit.* Itaque, quod sumus, ac bene agere possumus, Deo quidem tribuendum; at quod boni viri sumus, ac bene agimus, nobis adscribendum, ut Seneca & post eum Pelagius docuere. Atque vel hinc constat, in quæ præcipitia hic dicendi modus, qui prima fronte plerisque adeo commodus videtur, tandem perducat.

Verum hujus sententiæ Sectatores, cum Deo munus applicandi, ac determinandi creaturam in ordine Physico denegent, addunt tamen, id præstare, maxime in ordine gratiæ, per motiones morales, etiam prævias, tum exteriores, ut prædicationes, exempla bonorum, &c. tum interiores, ut sunt sanctæ cogitationes, inspirationes, illustrationes, &c. quibus allicit, ac excitat creaturam rationalem, quæ sola proprie hocce motionis genere capax est. At illud notandum, inde nihil speciale Deo tribui, cum non modo boni Angeli, sed etiam ipsi Dæmones hocce genere motionis moralis voluntatem movere possint.

Altius, ac dignius de influxu divino Thomistæ sentiunt. Docent cum tota Antiquitate, ac primatibus Theologis & Philosophis, Deum non modo cum causis agere, sed etiam, ut illæ agant influxu suo efficere, eas ad agendum applicando; atque ita non modo cum illis, sed etiam per illas omnia efficere, ut integre verum sit illud 1. Joan. nempe non modo sine ipso factum esse nihil sed etiam per ipsum omnia facta esse. Quod sine dubio longe amplioris est virtutis. Si enim Deus non causarum socius est, sed princeps & dominus, iis utens ad suæ providentiæ finem; ac vere primus motor, primaque causa, a qua non modo effectus, sed & causæ omnes dependent. Unde ut cor jure primi viventis membris omnibus, eorumque facultatibus vitæ vigorem & agendi efficaciam confert eo influxu, quo subtracto statim labescunt, & ad suas functiones torpent; sic Deus, ut primum agens toti naturæ, ac agentibus omnibus, eorumque virtutibus activis ultimam agendi actualitatem influit, intima quadam, & ad omnem actionem, effectumque prævia vi, qua subtracta virtutes omnes activæ languescerent, ut jure in

causam; ut cum quis cum alio na.em trahit, non aliquid socio confert, sed cum socio in navem agit; secundo etiam ex parte causæ, per modum prævii influxus in causam secundam, quo Deus eam ad agendum moveat, compleat, & appl[illegible]t; ut cor cæteris membris vigorem prævium influit, quo ad suas functiones excitantur & complentur: ingens est controversia, quonam ex his modis se habeat divinus influxus.

Et quidem Veteribus omnibus solenne fuerat, ut hunc influxum explicarent etiam per modum interioris virtutis, qua Deus occulta potentia movet universam creaturam suam ad agendum, ut mox relatus S. Augustinus loquitur; quæ moventia secunda a primo movente mota cætera movent, ut loquitur Aristoteles; quæ recepta in causis secundis, juxta cujusque modum eas complet, elevat, & applicat ad agendum, ut millies repetit Sanctus Thomas.

At nupero sæculo aliter visum Molinæ. Is in Libro, cui titulus est *Concordia*, & in Commentariis in quæstionem 14. primæ partis, ar. 13. disputat. 6. ingenue fatetur, S. Thomam sensisse, Deum movere & applicare causas secundas ad agendum, ut mox dixi; at id sibi non probari: quippe hunc motum & influxum Dei in causas secundas esse commentitium, nullaque ratione probari; atque adeo Deum non in causam, sed cum causa in ejus effectum influere per modum causæ partialis cooperando; ut equus equo currum trahenti, & nauta nautæ cimbam impellenti cooperatur. *Concursus Dei generalis*, inquit 1. part. quæst. 14. art. 13. Disp. 6. *non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat & producat effectum suum, sed immediate cum causa in illius actionem & effectum*, &c. Et in fine Disputationis: *Cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partia[illegible] es causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causæ, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe & a Deo est, & a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursum & influxum alterius; non secus, ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque eorum.*

Ex quo patet, juxta Molinæ, ac Sectatorum ejus sententiam, Deum non efficere, ut causæ secundæ agant, sed solum agere, cum illæ agunt. Atque ita, si res suis nominibus exprimantur, in ea opinione Deus agentium motor non est, sed cooperator; nec dux actionis, sed socius; nec prima agendi causa, sed agentium concausa; nec dat illis agere, sed solum cum illis dat effectui esse; nec illis utitur, sed potius illa ipso: Non enim ea ap-

applicat, quod utentis est, sed ab iis applicatur. Unde cum creatura rationalis eo indifferenti concursu Dei recte potius, quam male utitur, & illum ad bonum opus applicat, non creatori tribuendum, sed creaturæ, ut etiam ipse Molina fatetur in suis Commentariis ad primam partem quæst. 19. art. 6. disput. 3. ubi concedit, ex sua doctrina *proficisci, ut virtutis actus, qui solo Dei generali concursu, & particulari arbitrio fit, non in Deum, sed in nos ipsos, tanquam in causam particularem, atque liberam ad illum determinantem referendus sit*. Itaque, quod sumus, ac bene agere possumus, Deo quidem tribuendum; at quod boni viri sumus, ac bene agimus, nobis adscribendum, ut Seneca & post eum Pelagius docuere. Atque vel hinc constat, in quæ præcipitia hic dicendi modus, qui prima fronte plerisque adeo commodus videtur, tandem perducat.

Verùm hujus sententiæ Sectatores, cum Deo munus applicandi, ac determinandi creaturam in ordine Physico denegent, addunt tamen, id præstare, maxime in ordine gratiæ, per motiones morales, etiam prævias, tum exteriores, ut prædicationes, exempla bonorum, &c. tum interiores, ut sunt sanctæ cogitationes, inspirationes, illustrationes, &c. quibus allicit, ac excitat creaturam rationalem, quæ sola proprie hocce motionis genere capax est. At illud notandum, inde nihil spec ale Deo tribui, cum non modo boni Angeli, sed etiam ipsi Dæmones hocce genere motionis moralis voluntatem movere possint.

Altius, ac dignius de influxu divino Thomistæ sentiunt. Docent cum tota Antiquitate, ac primatibus Theologis & Philosophis, Deum non modo cum causis agere, sed etiam, ut illæ agant influxu suo efficere, eas ad agendum applicando; atque ita non modo cum illis, sed etiam per illas omnia efficere, ut integre verum sit illud 1. Joan. nempe non modo sine ipso factum esse nihil sed etiam per ipsum omnia facta esse. Quod sine dubio longe amplioris est virtutis. Si enim Deus non causarum socius est, sed princeps & dominus, iis utens ad suæ providentiæ finem; ac vere primus motor, primaque causa, a qua non modo effectus, sed & causæ omnes dependent. Unde ut cor jure primi viventis membris omnibus, eorumque facultatibus vitæ vigorem & agendi efficaciam confert eo influxu, quo subtracto statim labescunt, & ad suas functiones torpent; sic Deus, ut primum agens toti naturæ, ac agentibus omnibus, eorumque virtutibus activis ultimam agendi actualitatem influit, intima quadam, & ad omnem actionem, effectumque prævia vi, qua subtracta virtutes omnes activæ languescerent, ut jure in

sa-

facris Ecclesiæ hymnis vocetur *Rerum tenax vigor*. Eo universali influxu vivificata omnia pro cujusque dispositione, ac conditione suas vires exferunt, ut supra relatus S. Augustinus expendit, Angeli jussa perficiunt, sidera circumeunt, vireta pullulant, animalia generant, &c. quatenus, ut ille ait, hæ causæ *provido motu administrata*, Deo non solum cum iis, sed etiam per eas agenti, ad finem divinæ providentiæ famulantur. Hinc quidquid boni est a causis secundis, Deo ut proprio authori jure tribuitur; si quid mali & defectus, in ipsas retunditur, quod ab ejus influxu ipsæ deficiant. Ut animæ organa sua vivificanti, quidquid recte per ea fit, adscribitur; at si oculus caliget, si tibia curva claudicet, non animæ, sed organi vitium est.

Hinc influxum, quatenus causas secundas ad agendum movet, complet, & applicat, Thomistæ *Præmotionem Physicam* vocant, voce quoad usum aliquatenus nova, quoad sensum vetustissima. *Motionem* quidem, quia eo velutì impulsu cuncta ad agendum promoventur. *Præviam* vero quia omnem creati agentis actionem natura & causalitate præcedit. *Physicam* demum, ut eam quatenus agenti a libera efficit, a motione morali distinguant. Non enim in objecti propositione sita est, sed in activa causarum applicatione. Solet etiam dici *Prædeterminatio Physica*, quod ad agendum determinet, & applicet.

Sunt tamen, qui præmotionem illam Physicam admittant quidem, authoritatum & rationum pondere convicti; at eam nolint esse prædeterminationem, quod, inquiunt, ad agendum hunc potius, quam alium actum hæc generalis motio non determinet. Verum hi frustra de voce litigant. Nam sic hæc motio generalis sit, nulla vis creata eam subterfugiet, sed ad omnia omnino pari jure se se extendet. Cum itaque causa secunda sua virtute se determinat, id sane non præstabit, nisi ea universali & omnia pervadenti motione applicata; sicque ea motio determinativa recte dicetur, quod per eam fiat, ut ipsa causa se determinet.

Nec refert, quod ajunt, potius hanc motionem determinari per causas secundas, ut non semel docet S. Thomas. Dicendum enim, ut etiam ipse se explicat, determinari passive, ut a subjecto recipiente, quatenus in unoquoque agente recipitur, & operatur juxta modum ejus, Deus enim unumquodque movet & perficit juxta propriā dispositionem. Non vero active, ita ut actione sua causa secunda divinam motionem applicet ad hunc potius, quam ad illum effectum. Nam cum per eam causa quævis suam omnem habeat efficaciam, palam est, in eam nullam exercere efficientiam; atque ita active omnes causas determi-

nat

mat divina motio, eas a potentia ad ultimam agendi actualitatem transferendo; ipsa vero fit a nulla determinatur. Quippe ipsa est ultima actualitas in linea operandi, quæ a nulla formaliter & active determinatur, sed solum passive, ut a subjecto recipiente, quatenus quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Hæc aperta mens S. Thomæ. Hæc omnium vere Thomistarum doctrina, ex ipsa notione hujus motionis clare sequens. Unde vel omnino negandum cum Molina, causas secundas moveri a Deo, vel admittendum, etiam prædeterminari, eo quo diximus, sensu. Porro sub ea, & per eam causa libera seipsam determinat, at non ipsam. Verum hæc posterius: Itaque hæc motio etiam determinatio, immo *prædeterminatio* jure dici potest.

ARTICULUS SECUNDUS.

Quid sit concursus simultaneus. Quid præmotio physica. Quid motio moralis.

FRequens est horum vocabulorum usus in hac Quæstione. Unde ne eorum ignorantia tenebras Quæstioni offundat, & Andabatarum more quasi clausis oculis de ignotis pugnemus, statim in ipso limine constituendum est, quid hæc vocabula significent.

Concursus simultaneus, ut ab iis, qui eum solum admittunt explicatur, est influxus, per quem Deus causis secundis cooperatur, in quantum cum illis eundem effectum producit, illudque idem, quod creatura producit tanquam causa inferior ac limitatior, ipse quoque attingit & producit, tanquam causa superior & universalior. Unde concursus ille non movet, nec applicat intrinsece causam creatam; immo non recipitur in illa, sed tantum in effectu, ideoque per illum Deus nihil intrinsece ponit in agentibus creatis, nec proprie facit, ut faciant, sed facit, cum faciunt. Est præterea talis concursus de se insufficiens, & indifferens ad producendum, vel non producendum effectum, & ad istud potius, quam aliud ponendum; ideoque ut efficax fit, & hunc potius, quam alium effectum producat, exspectat creaturæ cooperationem, cui etiam sic se attemperat & accommodat, ut cum igne ignē, cum planta plantam, cum volente volitionem, cum nolente nolitionem, cum alio aliud efficiat. Unde ex eo ratio reddi non potest, nec cur creatura agat potius, quam non agat, nec cur istud potius, quam aliud efficiat.

Præ-

Præmotio physica est influxus causæ primæ receptus, non quidem immediate in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet & applicat, non solum objective, ac moraliter, alliciendo & suadendo, sed etiam physice & active, interius inclinando, applicando, determinando, ac ultimam illam activitatem, ad quam statim sequitur actio, influendo; & ideo dicitur *Motio physica*. Sed quia motio, & applicatio virtutis activæ ad agendum est prius natura, quam ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, & omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur *prævia motio*, seu *præmotio*, quam rite comparaveris illi impulsui, quo voluntas movet potentias sibi subditas, quo anima vivificat organa vitalia, quo Cœlum & sidera movent arbores ad fructificandum, quo manus movet baculum, & artifex securim, licet ista omnia exempla non ex omni parte quadrent. Unde per illum influxum Deus active & proprie facit, ut creatura faciat, redditque illam a se dependentem, non ut concausam concausæ, sed ut secundum agens primo agenti, & ut causam subditam, ac inferiorem superiori, a qua completur & applicatur, cui proinde non solum effectum suum debet, sed etiam propriam in productione effectus cooperationem.

Motio tandem moralis est invitatio quædam objectiva nihil imprimens voluntati, sed solum eam metaphorice movens & trahens per modum allicientis suadendo, illustrando, deprecando, comminando, præcipiendo, consulendo, &c. quomodo ait Poeta:

trahit sua quemque voluptas.

& alius, *Corrumpunt bonos mores colloquia prava*. Unde solæ creaturæ cognitione prædītæ sunt capaces illius motionis: nec enim ignis, v.g. vel arbor minis, aut precibus, aut blanditiis moveri possunt, ut patet; cum tamen illa moveant hominem. Immo aliquando bruta animalia istis moventur, in quantum cognitione aliqua prædita sunt.

Ex his habes definitiones & discrimina triplicis illius motionis. Definitiones quidem. Nam motio moralis est, Propositio objecti ad agendum invitantis, sive talis propositio interius fiat illustrando, sive exterius sensibilia objecta, quibus voluntas sollicitari nata est, offerendo. Concursus simultaneus est influxus, quo Deus agit, non in causam secundam, ut agat, sed in effectum simul cum causa secunda, eum scilicet attingendo sub altioribus, & universalioribus formalitatibus, dum creatura illum sub limitationibus attingit. Præmotio autem physica est influxus, quo Deus prævie,

acti-

active & intrinsece applicat causam secundam ad agendum.

Discrimina vero. Nam motio moralis solum invitat ad agendum; physica vero intrinsece & active applicat ad agendum. Concursus autem simultaneus creaturæ agenti cooperatur. Prima movet solum objective, per modum finis alliciendo. Secunda movet effective, per modum agentis applicando. Concursus vero simultaneus nullatenus movet causam, sed se habet solum, per modum concausæ cooperando & adjuvando. Movere moraliter possunt omnes creaturæ, præcipue vero Angeli boni bona inspirando, Angeli mali tentando, Homines persuadendo. Movere physice, præcipue voluntatem, soli Deo proprium est, qui solus omnes virtutes activas in manu sua habet, voluntatique illabitur, ac præest tanquam ejus author, conservator, ac moderator. Concurrere vero simultanee, etsi speciali modo conveniat Deo, attamen & suo modo creaturis potest competere.

Res omnis sensibili exemplo declarari potest. Pictor dum præcipit discipulo, ut pingat, est motio moralis. Si apprehensam ejus manum simul cum penicillo moveat & applicet ad pingendum, est motio prævia physica. Si demum ipsis cooperando difficiliora tabellæ lineamenta perficiat simul cum discipulus faciliora expedit, erit concursus simultaneus. Ita quoque Deus dum bonum præcipit, suadet, consulit voluntati, eamque præmiis, & pœnis excitat ad agendum, sive per suos predicatores, sive per pias lectiones, sive per interiores illustrationes, est motio moralis. Dum voluntatem interius & active applicat, movet, & inclinat ad amplectendum bonum, est motio physica. Dum nobis agentibus cooperatur, altiores formalitates operis attingendo, est concursus simultaneus.

Verumcirca duo postrema, concursum scilicet simultaneum, & præmotionem physicam, quæri potest primo, an non semel admissa præmotione superfluat concursus simultaneus, proindeque illi, qui tenent præmotionem physicam, negare debeant dari concursum simultaneum ab ea distinctum, utpote inutilem.

Respond. Concursum simultaneum probe explicatum debere ab omnibus admitti, etiam ab iis, qui prætera ponunt præmotionem physicam. Ratio est, quia non solum causæ secundæ dependent a Deo, ut primo motore & applicatore omnium virtutum activarum, sed etiam quæcunque in rerum natura fiunt, ab eo immediate attinguntur, ut a prima causa, quæ tamen non excludit causalitatem agentium creatorum. Unde non solum

solum admitti debet divinus quidam influxus in causas secundas, quo ad agendum in ordine suo moveantur, ac applicentur, quique est ipsissima præmotio; sed præterea necessarius est alius, quo Deus tanquam prima causa immediate influat in effectum, ipsum attingendo sub altiori quadam formalitate soli primæ causæ correspondenti, dum agens creatum illum attingit sub inferiori formalitate sibi propria; & hic influxus est concursus simultaneus. Quamquam autem hi duo influxus communiter comprehendi soleant ab Authoribus, præcipue antiquis, sub communi vocabulo *Divini influxus*, attamen re ipsa distincti sunt, ac diversi; quia prævius recipitur in causa secunda, quam applicat ad agendum; simultaneus vero in effectu, quem producit, saltem eo modo, quo recipi dicitur. Primus cessat cessante causalitate agentis creati: secundus perseverat, quandiu manet effectus productus: & ut in productione rei habet munus influxus effectivi, sic ea in *esse* perseverante habet munus influxus conservativi. Primus nihil de effectu attingit, quod & agens creatum non attingat, quia eatenus effectum attingit, quatenus causam secundam ad illum attingendum complet, & applicat. At vero secundus quasdam formalitates in effectu attingit, quæ a causa creata non attingitur, quales sunt eæ quæ primæ causæ ita singulariter respondent, ut ab inferioribus nequeant respici. Ejusmodi est in primis materia prima in rebus corporeis, quæ a solo Deo immediate creatur, & licet deinceps conservetur eadem actione, qua & composita genita ex illa, attamen non conservatur per illam actionem, ut procedentem ex influxu causarum secundarum, sed ut procedentem ex concursu Dei, qui est proprius author, ac conservator materiæ; & preterea *esse* absolute, ac simpliciter sumptum in omnibus rebus est immediate a divino concursu. Ut enim profunde advertit D. Thomas 1. part. q. 45. ar. 5. ad 1. & 3. cont. Gent. cap. 66. causæ creatæ non producunt *esse* absolute, sed solum ipsum applicant ad hoc subjectum. Unde *esse* rerum, ut productum absolute, soli virtuti divinæ correspondet; ut vero eductum de tali subjecto, correspondet virtuti agentium creatorum, a Deo tamen motorum. Et ideo solus Deus est immediata causa, cur res sint; agentia vero creata sunt causæ, cur res ab ipsis productæ taliter *esse* participent. Unde annotante eodem S. Doct. præsupponunt semper subjectum capax tali, & tali modo participandi *esse*, de quo possint illud educere.

Dixi autem expresse in responsione, *concursum simultaneum probe explicatum ab omnibus admitti debere*: quia ut a Molina, ejusque Asseclis explicari solet, ita ut sci-

licet

licet sit quidam influxus partialis, insufficiens, & quodammodo dependens a creatura; non solum non est necessarius, sed etiam indignus, qui primæ causæ adscribatur. Et quidem partialis esse non potest; nam oportet, Deum in ratione primæ causæ, ac eo in ordine totum effectum attingere, cum nihil in eo sit, quod ejus causalitatem subterfugere possit: unde influxus ille, quo affectum attingit, est totalis in suo ordine, proindeque, ut ait D. Thomas 3. cont. Gentes, c. 70. *Non sic idem effectus causæ naturali & divinæ virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim ab agente naturali fiat, sed totus est ab utroque secundum alium & alium modum.* Unde Opusc. 1. cap. 23. rejicit expresse exemplum Molinæ comparantis concursum Dei, & creaturæ duobus portantibus idem pondus, vel trahentibus eandem navim, ut videas, Adversarios longissime hac in re a D. Thomæ mente aberrare. Concursu præterea Dei nequaquam dicendus est dependere a creatura, cui cooperatur, tum quia contra ordinem est, ut superior quatenus superior dependeat ab inferiori: concursus autem ille est Dei agentis ad modum causæ superioris, Tum etiam quia, ut ait S. Thomas 3. contra Gentes, cap. 70. licet influxus Dei non producat effectum sine causa secunda, attamen hoc ipsum non est ex insufficientia & indigentia, sed ex abundantia & redundantia ipsius in creaturam, a qua participatur ejus virtus. Ergo ex hoc non dependet a creatura, sed solum a se dependentem constituit.

Verum rogabis secundo, Qua ratione fieri possit, ut effectus, qui est totaliter a Deo, sit etiam a creatura; & quomodo si influxus Dei sufficit ad productionem effectus cooperatio creaturæ non sit superflua?

Respond. Ex D. Thoma mox relato, quia alio & alio modo respicitur a Deo, & a creatura: a creatura quidem, ut ab agente proprio, & sub ratione particulari talis entis; a Deo vero, ut a causa universalissima rerum, & sub ratione entis, absolute, ac simpliciter. Unde sub diversa ratione attribuitur causæ primæ & secundæ. Nam causalitas unius ordinis non impedit, nec excludit causalitatem alterius, quamvis sit totalis in suo ordine. Id totum exemplo sensibili declarari potest in tecto domus, quod portatur, & a parietibus tanquam a proprio, ac particulari suo fulcimento, & præterea a tellure, tanquam generali omnium corporum basi, ita ut quodlibet ex illis duobus sit totalis ratio in suo ordine. Quemadmodum ergo terra, licet sit sufficiens, & totalis omnium gravium basis, eaque proinde substineat, non impedit tamen, quin supra ipsam unum corpus aliud substineat, sed potius cum eo concurrit ad talem substentationem; ita Deus,

lic

licet sit sufficiens, & totalis causa totius entis, proindeque totum eus ex se profundat, attamen non impedit, quin in entibus a se productis unum dependeat ab alio, tanquam a causa proxima, sed potius id ipsum facit, concurrendo utroque præfato modo cum propriis, ac secundis causis ad productionem effectuum.

ARTICULUS TERTIUS.

Possitne Deus de potentia absoluta causas secundas tum liberas, tum necessarias physice promovere & applicare ad agendum.

PRoposito difficultatis statu, explicatisque terminis, ut gradatim accedamus ad ejus decisionem, in hoc Articulo quærimus, an Deus de potentia absoluta possit applicare, ac movere physice causas secundas ad agendum, quippe cum Deus plura possit, quæ tamen non facit. Quidam ex Adversariis Divinæ omnipotentiæ reverentia perculsi non audent negare, Deum posse causas secundas, etiam liberas, physice præmovere sine libertatis præjudicio; sed dicunt, id minime necessarium esse, eo quod causa libera possit seipsam applicare, ac determinare. Alii vero negant, etiam divinitus posse voluntatem moveri prævie & physice, sine libertatis præjudicio: rati, suæ sententiæ columen præcipuum funditus ruere, si semel admittatur, possibile esse voluntatem præmoveri a Deo salva libertate. Sed mirum est, homines adeo liberales in admittendis casibus longe difficilioribus, ut quod materia esse possit sine forma, quod idem corpus possit simul esse quantitative in duobus locis, &c. in hoc uno scrupolosos esse, quasi vero magnum inconveniens sit, Deum authorem voluntatis illam salva ejus libertate posse applicare prævie, physice, & infallibiliter ad id, quod sibi placuerit.

PRIMA CONCLUSIO.

DEus potest Physice præmovere causas naturales ad agendum.

Hanc conclusionem nemo potest negare salva Fide, qua tenemus, Deum esse omnipotentem, & rerum omnium Dominum. Non enim erit integre omnipotens, nec rerum supremus Dominus, nisi virtutes naturales ita ipsi subjaceant, ut possit illas ad nutum vel suspendere ab actione, vel applicare ad agendum. Deinde si Angeli pos-

possunt physice applicare virtutes naturales, ut dum tempestates cient, urbes evertunt, morbos inferunt, passiones excitant, Phantasiam conturbant, poterit a fortiori Deus virtutes creatas applicare, cum, ut dicit Scriptura: *In manu ejus sint omnes fines terræ & in ejus ditione universa sint posita*, cujus imperium sentiunt omnes creaturæ, quique demum est Rex universorum, ut ipsa movere & applicare ad nutum possit.

SECUNDA CONCLUSIO.

Deus non solùm causas necessarias, & naturales, sed etiam liberas potest physice præmovere, applicando scilicet eas active, prævie, infallibiliter & intrinsece ad operationem. Conclusio sequitur ex præcedenti. Nec enim Deus minus dominatur voluntati humanæ, quam cæteris creaturis. Attamen quia cardo difficultatis ipsi incumbit,

Probatur 1. Authoritate Scripturæ, dicentis Proverbiorum 21. Corda hominum esse in manu Dei, ut quo voluerit, illa inclinet; & Isaiæ 10. Deum uti voluntate hominum, sicut artifex utitur securi, quam versat, ut placet. Ipse etiam Deus, ut hanc mutandi, versandique cordis humani potentiam ostendat, dicit per Prophetam Ezechielem cap. 36. *Dabo vobis cor carneum*, id est, duram, & ribellem vestram voluntatem mutabo in voluntatem docilem & obedientem, & *faciam, ut in præceptis meis ambuletis, & judicia mea custodiatis & operemini*. Quibus verbis, pluribusque aliis, quæ infra magis ponderabimus, Scriptura sacra luculenter exprimit efficaciam divinæ voluntatis ad movenda corda hominum supremumque dominium, quo Deus potest etiam active, intrinsece, ac infallibiliter inclinare nostras voluntates, id est, physice præmovere. Hinc S. Augustinus toties inculcat: *Deum habere cordium, quo voluerit, inclinandorum omnipotentissimam potestatem*. Et in Enchir. c. 69. *Quis*, inquit, *ita desipiat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, in bonum convertere non posse*? alias, ut ipse discurrit Enchiridii cap. 95. *periclitatur ipsum nostræ fidei confessionis initium, qua nos in Deum omnipotentem credere profitemur*, nisi possit Deus facere, ut aliquid velimus; idque per motionem efficacem & potentissimam. Imo, ut idem dicit de Correpr. & grat. cap. 14. *Deus magis habet in sua potestate voluntatem hominum, quam ipsi homines*. Ergo, ut etiam expresse dicit S. Thomas q. 22. de Verit. ar. 8. si homo possit se ipsum libere applicare ad agendum, poterit a fortiori Deus. Unde idem S. Thomas 1. p. qu. 111. ar. 1.

hanc Deo tribuit prærogativam, ut possit movere voluntatem, non solum persuadendo, id est, moraliter, sed etiam active, interius inclinando ad id, quod voluerit, id est, physice & infallibiliter. Sed utriusque Sancti Doctoris loca exactius infra expendemus.

Probatur 2. Conclusio ratione fundata in triplici principio S. Augustini & S. Thomæ. Ille potest, nedum moraliter persuadendo, sed etiam physice applicando, movere voluntatem, cujus voluntas est efficacissima, qui supremum dominium habet supra corda hominum, qui est creator ipsius voluntatis; Atqui Deus habet voluntatem efficacissimam, est supremus cordium Dominus, est author voluntatis humanæ: Ergo potest physice & active applicare, ac movere voluntatem. Minor est de fide. Major vero, præter quam traditur a S. Augustino & S. Thoma, quos suis locis infra citabimus, probatur quantum ad omnes partes.

Et primo quidem demonstratur ex efficacia divinæ voluntatis: ut enim ait S. Thomas 1. par. q. 19. a. 8. ad efficaciam divinæ voluntatis pertinet non solum ut res fiant, sed etiam ut fiant eo modo, quo vult fieri; Atqui nisi posset applicare physice & prævie voluntatem ad libere volendum, non posset facere, ut res fierent eo modo, quo vellet fieri: Ergo potest physice & prævie applicare voluntatem ad libere volendum.

Probatur etiam eadem major ex secundo capite, scilicet supremo Dei dominio supra nostram voluntatem: Siquidem domini est, uti re sua, id est, applicare eam ad operationem: usus enim, ut definit S. Thomas, nihil aliud est, quam applicatio rei ad operationem: Ergo cum Deus sit supremus voluntatum Dominus, poterit eas applicare ad operationem.

Probatur demum ex tertio, scilicet ex eo, quod Deus sit creator voluntatis, quia ille, qui est author voluntatis, *potest eam transferre de uno ad aliud, eam interius inclinando per modum causæ efficientis*, ut loquitur S. Thomas quæst. 22. de Verit. a. 10. & 1. 2. quæst. 70. a. 1. Atqui Deus est author voluntatis: Ergo potest eam active inclinare ad volendum, transferendo ab uno actu in alium, id est, physice præmovere: nihil enim aliud sonat physica præmotio. Minor est de fide. Major vero declarari potest ex D. Thoma, apud quem perpetuo inculcatur. Inclinatio enim sequitur naturam; unde sicut ab eo datur, qui dat naturam, ita & illi manet semper perfecte subdita, ut eam, prout libuerit, immutet, ac verset. Cum igitur voluntas sit inclinatio naturæ intellectualis, datur a Deo, qui est author rerum spiritualium, eique soli ita subditur, ut possit ab eo inclinari ac flecti, ut ipsi libuerit.

rit. Hanc rationem egregie ponderat D. Fulgentius lib. de Incarnat. & Gratia, cap. 29. ubi ait: *Itane vero rerum ordo credi putative permittitur, ut Deus, qui est creator hominis valeat hominem facere, non mutare? & qui nullius eget adjutorio, ut hominem faciat, operari tamen quod vult in hominis voluntate non possit, priusquam in homine ipsum velle repererit? Hanc amentiam & a fidelibus suis arceat, & ab infidelibus auferat Deus.*

Respondebis 1. Deum posse quidem applicare voluntatem per motiones morales, & concursum simultaneum, non tamen per præmotionem physicam.

Sed contra. Motio moralis & concursus simultaneus non salvant efficaciam divinæ voluntatis nec dominium, quod habet in corda hominum, nec ipsi tribuunt prærogativam dignam authore voluntatis: Ergo præterea concedenda est aliqua intimior & fortior motio, scilicet physica. Consequentia patet. Quid enim potest excogitari præter concursum simultaneum, motionem moralem, & præmotionem physicam? Antecedens vero probatur: atque in primis de efficacia divinæ voluntatis. Hæc enim non salvatur per motionem ex se inefficacem, & concursum indifferentem; sed motio moralis est ex se inefficax; concursus vero simultaneus est indifferens, id est, non magis inclinans ad agendum, quam ad non agendum; expectat enim, juxta Adversarios, voluntatis humanæ cooperationem: Ergo nec motio moralis, nec concursus simultaneus salvant divinæ voluntatis efficaciam. Quod etiam non sufficiant ad supremum dominium supra corda hominum, probatur. Supremum dominium non salvatur per motionem & concursum humanæ voluntati subditū, sed solum per concursum, qui sibi subdat humanam voluntatem: Atqui motio moralis secundum veritatem & concursus simultaneus secundū Adversarios, subduntur humanæ voluntati: Ergo non salvant supremum dominium supra corda hominum. Probatur minor. Nam concursus simultaneus de se indifferens est, nec facit, ut voluntas faciat, sed potius hoc ab ea expectat. Motio vero moralis desumit suam efficaciam a voluntate humana, in quam nihil possunt persuasiones, commotiones, blanditiæ, & aliæ motiones morales, nisi sinat se ipsam moveri. Quod demum ex illis nulla Deo tribuatur prærogativa digna authore voluntatis, probatur; & in primis de concursu simultaneo. Nam cooperari alicui rei convenit indifferenter & causæ & non causæ talis rei; Atqui concursus simultaneus est cooperatio Dei cum voluntate: Ergo per concursum simultaneum nulla tribuitur prærogativa Deo ut authori voluntatis. De motione etiam morali idem evidentius constat, siquidem Angelus, quamvis

 non

non sit author voluntatis, potest tamen eam moraliter movere; imo sæpe nostra improbitate fit, ut motiones morales, quibus Diabolus nos movet tentando, sint efficaciores, quam quibus Deus nos movet: sæpe enim homines facilius credunt Diabolo tentanti, quam Deo bona suadenti: Ergo ex illa motione nulla Deo tribuitur prærogativa digna authore voluntatis.

Repones, Deum posse quidem movere voluntatem ad volendum, etiam physice & prævie, ut volunt Thomistæ; sed tunc voluntatem non fore liberam.

Sed impugnatur responsio, primo urgendo authoritates relatas. Nam Scriptura, D. Augustinus, & D. Thomas agnoscunt voluntatem liberam sub illa motione efficacissima. Scriptura quidem: quia illi, de quibus Deus dicebat, facturum, ut in suis præceptis ambularent, sine dubio libere in illis erant ambulaturi, alias nihil meruissent. Itidem S. Augustinus, sive dicat Deum malam voluntatem convertere in bonam, sive corda hominum inclinare in bonum, semper loquitur respectu operum bonorum & meritoriorum, opus autem nec bonum est, nec meritorium, nisi sit liberum. Et tandem S. Thomas expresse in hoc reponit efficaciam divinæ voluntatis, ut possit non solum facere, ut faciamus, sed etiam ut libere faciamus, id est, ut cum motione divina quantumvis efficaci libertatem conservemus: Ergo potest Deus nos movere physica illa applicatione illæsa libertate.

Secundo impugnatur urgendo ratione. Deus est Dominus & author voluntatis etiam reduplicative ut libera est, id est, sine præjudicio libertatis: Ergo potest eam active applicare ad actum ut liberum. Sed falluntur hac in parte Adversarii, quod concipiant Dei motionem ad modum cujusdam virtutis e diametro oppositæ voluntati, & contra ipsam militantis, quam renuentem fortior vincat, liget, & ut placuerit, etiam repugnantem trahat, non secus ac victor victum. Cum tamen illa sit quædam efficacissima quidem, sed blandissima vis omnibus cordis nostri fibris sese lenissime insinuans, & a fine ad finem fortiter quidem, sed suaviter attingens, ut ait Scriptura. Unde applicat intellectum ad cogitandum, ac ad deliberandum, & voluntatem ad eligendum conformiter ad dictamen intellectus, in quo ratio libertatis consistit: sicque per nos ipsos uberrime agentes exsequitur, quidquid per ipsam Deus destinaverit, ut non semel annotat S. Augustinus.

Addi posset pro confirmanda conclusione, vulgatissima quidem, sed efficacissima hac in parte ratio. Deus potest quidquid non implicat contradictionem: Atqui non implicat contradictionem, ut Deus active, prævieque appli-

applicet voluntatem ad libere volendum: Ergo id potest. Major patet. Minor vero ex eo constat, quod non satis appareat hæc implicantia. Quod enim Adversarii objicere solent, actum voluntatis sub illa motione fore liberum, ut supponitur, & tamen non fore liberum, abunde solvetur a. 6. & 7. interimque ex eo confutari potest, quod non sit contra rationem causæ liberæ creatæ, ut inclinetur ad suum actum ab authore totius libertatis, dependeatque a suo creatore ut ab applicante, ut millies repetit D. Thomas: Ergo libere agit etiam sub motione & applicatione Dei, proindeque actus remanet perfecte liber.

ARTICULUS QUARTUS.

Præmoveatne de facto Deus causas secundas.

Hic cardo difficultatis vertitur, an scilicet creaturæ ita Dei præmotione indigeant, ut sine illa nunquam operentur.

Negant Molina & ejus asseclæ. Sententia vero affirmativa est omnium, qui Molinam præcessere, si tamen paucos excipias, qui Durandi opinionem, & alias omnino improbabiles secuti sunt: quam enim aliam tenere potuerunt nondum propalata inter Catholicos Molinæ sententia? Præcipue cum Suarez dicat, non posse explicari concordiam divinæ Providentiæ cum libertate humana sine Molinæ invento, aut Thomistarum præmotione. Hanc sententiam tenent Thomistæ omnes cum utroque gratiæ Doctore Augustino & Thoma. Tenent primates Theologi & Philosophi, quorum catalogum texere longius esset. Tenent præcipue Orbis Academiæ, Salmanticensis, Lovaniensis, Duacensis, &c. Tenent præcipui Religionum Ordines, & demum omnes, qui sincere profitentur, se S. Thomam sequi, physicam præmotionem, ut Scholæ Thomisticæ tesseram agnoscunt. Accedunt quoque primates Societatis, ut Salmeronius, Toletus, Bellarminus, Pererius, Azorius, Cosmas Alamannius, Henriquez, &c. quorum testimonia videri possunt apud R. P. Gonet. 1. 2. disput. 6. ar. 2. §. 2. Immo nuper anno 1654. quidam primæ classis Jesuita in Universitate Viennensi publice defendit: *Iterum iterumque esse possibilem qualitatem, quæ ex essentia sua physica & realis infallibilem consensum inducet salva libertate*, ut refert Caramuel. lib. 1 Theologiæ fundamentalis, cap. 1. nota 4. & plures, quos ut fieri solet, educatio implicuerat opinioni contrariæ, ubi S. Augustinum & S. Tho-

mam, eorumque invictissima fundamenta paulo accuratius examinarunt; sapientiores facti, illam ejurarunt, ut referunt Salmaticenses. Secutus ergo saniorem & majorem partem.

CONCLUSIO.

DEus non solum dedit & conservat virtutes activas causarum secundarum, & cum illis concurrit; sed etiam eas ad agendum applicat, applicatione prævia & physica, quæ recte *præmotio*, seu *prædeterminatio physica* nuncupatur.

Explicatur magis hæc conclusio, in quam tota difficultatis moles incumbit. Dicimus ergo, Deum ut primum & universalem omnium motorem applicare physice & prævie omnes causas secundas ad agendum; ita ut sicut in ratione primi entis influit continuo rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea entis, idque per influxum prævium & physicum, utpote qui causat ipsam rerum exsistentiam, sicut probat S. Thomas 1. p. q. 108. Ita quoque in ratione primæ causæ cæteris omnibus influit ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, active applicando virtutes operativas ad agendum juxta cujusque naturam & conditionem. Unde S. Thomas Opusc. 2. c. 246. peregregie inquit: *Quod sicut motus cordis, qui est ab anima in corpus, est vita corporis; ita motus, quo Universum movetur a Deo, est quasi vita universi*; ideoque ob id dicitur Deus omnium *Vivificator*, *Motor*, *Gubernator*, & *Vigor*. Hunc igitur influxum, hanc applicationem, qua Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes, qua virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, qua omnibus ultimum agendi vigorem influit, vocamus *præmotionem*. Sic explicata conclusio.

In primis quantum ad priores partes, scilicet Deum dedisse & conservare omnes virtutes activas, est de fide; & supra demonstrata est, cum ostendimus, Deum esse primum omnium principium. Quod etiam simul concurrat cum causis secundis, modo conceditur ab omnibus, & probatum, ac declaratum fuit supra art. 2.

Ultima vero, ac præcipua pars, Deum scilicet omnes causas active premovere, seu applicare ad agendum, probanda nobis est omni argumentorum genere. 1. Authoritate Scripturæ Sacræ. 2. Authoritate Conciliorum. 3. Ex ipsius Ecclesiæ precibus, ac communi Fidelium consensu. 4. Authoritate Patrum. 5. Antiquorum Philosophorum. 6. S. Augustini. 7. S. Thomæ. 8. Rationibus. 9. Exemplis. 10. Ex inconvenientibus, quæ præmotione sublata sequuntur.

§. I.

§. I.

Probatur Præmotio authoritate Scripturæ.

INculcat sæpe nobis Scriptura supremum dominium, efficacissimam potestatem, & infallibilem illam motionem, qua Deus omnia sibi subjicit, etiam corda hominum, quæ immutat & transfert ab uno affectu ad alium, & applicat prout placuerit, applicatione, inquam, cui nihil resistit. Unde Esther. 13. dicitur: *Dominus rex omnipotens, in cujus ditione cuncta sunt posita, ita ut non sit, qui possit resistere voluntati ejus.* Sed hæc omnia nihil aliud sonant, nisi ipsissimam Thomistarum præmotionem; nam concursus simultaneus est de se indifferens, & magis exspectat, quam dat applicationem agendi, juxta Adversarios: Motiones vero morales sunt ex se inefficaces: Ergo juxta Scripturam admittenda est physica præmotio. Loca omnia prosequi longius esset, hic solum quædam expendemus.

Illustris præcipue locus est Isaiæ 10. ubi Deus asserit, se movisse cor Sennacherib Regis Assyriorum, ut artifex suam securim, & manus baculum movet. Unde vocat eum, *Virgam furoris sui & baculum*; ejusque superbiam inculpans ait: *Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea, aut exaltabitur serra contra eum, a quo trahitur; quomodo si elevetur virga contra elevantem se, & exaltetur baculus, qui utique lignum est.* Qua expressione clariore potuisset Scriptura physicam præmotionem nobis explicare, & dependentiam creatarum causarum a Deo creatore? Neque dici potest, hic intelligi motionem moralem; nam hæc responsio destruit textum. Si enim Deus movet solum moraliter: Ergo non sicut artifex securim, sed sicut spes prædæ movet militem, minister Regem, consiliator eum, cui dat consilium.

Expressus est etiam locus Prov. 21. *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini est: quocunque voluerit, inclinabit illud.* Vides dominium Dei supra corda regum hic luculenter expressum per dominium agricolæ supra aquas, quarum rivulos per agrum sine vi derivat, eas vel coercendo, vel impellendo, ut placet; ita Deus habet in manu sua corda hominum, quæ vel cohibere, vel inclinare potest, ut vult, absque ulla resistentia. Unde merito S. Augustinus de Correp. & grat. cap. 15. *Deus de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit.* Hoc dominio usus est Deus, dum irati Regis, Assueri cor transtulit ab indignatione ad mansuetudinem, Esther cap. 15. ut notat, ac ponderat S. Augusti-

nus lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum, c. 20. Utitur etiam quotidie, dum non solum suadet. interius inspirando, sed etiam *immutat cor principum populi terræ*, ut dicitur Job. 12. cujus exemplum habetur in Saule, *Cui Deus immutavit cor aliud*, ut dicitur 1. Reg. c. 10. Neque tantum principum, sed etiam omnium hominum, quorum corda applicat ad se, ut dicitur Jeremiæ 3. *Applicabo, & accedent ad me*. Unde Jeremiæ 31. introducitur populus Dei dicens: *Converte me, & convertar, quia tu Dominus Deus meus*: ut indicetur motum cordis humani a Deo incipere.

Accedit celebris D. Pauli authoritas Rom. 9. dicentis de bonis operibus: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, qui, ut idem Apostolus dicit ad Philip. 2. *operatur in nobis velle & perficere*. Quæ verba intelligi non possunt de motione morali, cum illa nihil operetur, sed solum ad operandum invitet; immo totam efficaciam mutuetur a voluntate consentiente: Ergo si solum Deus moveret nos motione morali, bonum opus non esset proprie Dei moventis, sed voluntatis consentientis, & vocem Dei audientis. Neque etiam intelligi possunt de concursu simultaneo; ut enim arguit S. Augustinus in Enchiridio, cap. 32. *Si ideo dictum est, Non est volentis hominis, sed miserentis Dei, quia voluntas hominis id sola non implet*, [id est, quia fit ex concursu simultaneo Dei & hominis] *cur non e contrario recte dicitur, Non est miserentis Dei, sed volentis hominis, quia id misericordia Dei sola non implet?* Ubi funditus evertit sententiam Adversariorum per solum concursum simultaneum explicantium activam Dei motionem; & postea concludit: *Restat, ut totum sit Dei, qui voluntatem hominis præparat, & præparatam adjuvat*; id est, non solum cooperatur voluntati agenti, sed etiam applicat eam ad agendum.

Id confirmant ea Scripturæ loca, in quibus aperte docet, omnia esse a Deo, & per eum fieri. Joan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil*. Ad Romanos 11. *Quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia*. 1. Corinth. cap. 4. *Quid habes, quod non accepisti?* & cap. 12. *Operatur omnia in omnibus*: Ergo operatur ipsum influxum & cooperationem creaturæ, idque prævie: nam influxus, quo causa aliquid efficit, est eo prior natura & causalitate. Unde Apostolus non dixit *operari omnia cum omnibus*, sed *in omnibus*: ut significaret, non solum creaturam, sed etiam quidquid entis & perfectionis in ea, vel ex ea est, esse opus Dei. Atque hinc excluditur quod reponi posset, Deum creaturæ influxum eatenus causare, quia vim activam, qua cooperatur & agit, primo contulit. Nam eo sensu jam non operaretur om-

nia

nia in omnibus, ut ponderat S. Augustinus Epist. 146. Deinde quis dixerit, patrem operari in oculo visionem, quod ab eo fit facultas, qua filius videt? Apertius id constat in causis liberis, de quibus præcipue loquitur Apostolus. Nam liberum arbitrium vi suæ creationis non habet, ut Deo concursum suum ad bonum opus offerenti, ac illud suadenti consentiat & cooperetur, potius quam dissentiat: Ergo si consentiat, hoc ex se habebit; id enim non fit, nec vi actionis creativæ, nec vi concursus indifferentis, nec vi motionis moralis: Ergo habebit aliquid, quod non acceperit a Deo, & quod Deus in eo non operatur, quod est contra Apostolum.

Concludamus itaque, si veræ sint, ac minime hyperbolicæ expressiones Scripturæ, quibus nobis commendat & explicat vim divini influxus, ut haberi debent circa controversiam, hunc talem esse, ut non solum Deus cum causis agat simul concurrendo, sed etiam per causas, eas applicando, iisque ut sibi subjectis virtutibus ad effectus suæ providentiæ utendo. Sic enim recte intelligitur *operari omnia*, non modo cum omnibus, sed etiam *in omnibus; omnia ex ipso & per ipsum esse, ac sic 1; corda regum esse in manu ejus; se habere ad eum ut baculum in manu hominis, & securim in manu artificis; ab eo immutari, & applicari, &c.* Hæc admissa præmotione integre constant; negata, diminute, ac improprie vix explicantur.

§. II.

Probatur Præmotio ex Conciliis.

HUnc locum late urgent nostri Theologi. Nos eo pressius utemur. In Conciliis contra Pelagium habitis, præcipue Arausicano 2. decernitur, Hominem de suo nihil boni habere, sed quidquid boni habet, id a Deo illi tribui: *Multa*, inquit Concilium can. 20. *in homine bona sunt, quæ non facit homo: Nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstet, ut faciat homo. Nemo enim habet de suo, nisi mendacium & peccatum*, ut subdit can. 22. Quo decreto radicitus extirpatur Hæresis Pelagii. Nã si quid boni, quantumvis exigui, ita homini vindicetur, ut a Deo non acceperit, radix erroris retinetur, surculi tantum amputantur; Sed remota præmotione, retento solo concursu simultaneo cum motione morali, cooperari Deo in bonis operibus, quod sine dubio

bonum est, ideo quod bonos a malis discernit, non erit
a Deo, sed ab homine: Non enim dici potest dari ho-
mini a Deo, quatenus ipse dedit liberum arbitrium,
ita enim dicebat Pelagius; Nec per concursum simul-
taneum, hic enim non dat influxum creaturæ, sed ex-
spectat: Nec per solas motiones morales, quæ non
dant consensum voluntati, sed magis ab ea expostu-
lant: Ergo juxta hæc Concilia admitti debet præmo-
tio, qua proprie Deus præstat homini, ut sibi in bo-
nis cooperetur.

Eandem admittendam ex Concilio Tridentino probari
potest, ac quod forte mireris, ex ipso eo loco, quem ad-
versus illam plerique urgent. In sacra illa Synodo die
13. Januarii anno 1547. Sessione 6. Can. 4. contra Luthe-
rum & Calvinum definitum est, *liberum arbitrium motum*
& excitatum a Deo, cooperari divinæ motioni, & posse dis-
sentire, si velit, id est, retinere sub divina motione po-
testatem ad oppositum. Concedo, ibi traditam esse
ipsissimam præmotionem Thomistarum, & simul decla-
ratum non auferre libertatem, seu potentiam ad oppo-
situm, quæ duo sunt capitalia sententiæ nostræ columi-
na. Sic igitur argumentor.

Concilium admittit illam motionem, cum definit, vo-
luntatem humanam cooperari, & cum illa retinere po-
tentiam ad dissensum; Atqui Concilium ibi definit, vo-
luntatem cooperari præmotioni physice, & cum illa reti-
nere potentiam ad dissensum: Ergo ibi Concilium admit-
tit præmotionem physicam. Major patet. Nam quod
non est, non habet proprietatem: unde motioni, quæ
non datur, non possumus cooperari, nec dici cum illa
retinere potentiam ad oppositum. Minor probatur. Con-
cilium ista dicit, loquendo de illa motione, cui Calvinus
& Lutherus dicebant non cooperari, & cum illa non re-
tinere potentiam ad dissentiendum; Atqui hæc est ipsa
præmotio physica: Ergo Concilium ibi loquitur de præ-
motione physica. Minor est Adversariorum, qui Tho-
mistis objiciunt, eos docere Calvini & Lutheri motionē,
quamvis nunc adeo inepta recriminatione parcius uti
soleant. Major vero probatur. Nam Concilium ibi agit
contra Calvinum & Lutherum, quorum doctrinæ oppo-
nit contradictorium decretum: Ergo debet loqui de ea-
dem motione, de qua loquuntur Calvinus & Lutherus,
alias nihil directe & contradictorie contra illos decide-
ret. Et quæso te, si Titius contenderet, vineam sibi
injuste usurpatam a Sempronio, & Judex definiret, do-
mum esse restituendam, apposita ne esset sententia ad
decisionem litis, quæ nulla est de domo, sed de vinea?
Ita pariter si hæreticus contendit, creaturam non coo-

perari

perari præmotioni physicæ, ac cum illa non retinere potentiam ad dissensum, & Concilium definiat de alia motione, ut de morali, aut simultaneo concursu; profecto nihil definit contradictorie, sed adhuc definiendum restat, an motio illa, de qua loquitur hæreticus, auferat potentiam dissentiendi.

Argumentum validius erit, si tantisper hic duo ponderemus. Primum est, Sapientissimos Concilii Patres optime novisse, Calvinum & Lutherum, cum dicerent, motionem Dei absorbere voluntatem, ut nec cooperandi, nec dissentiendi locum ei relinqueret, locutos fuisse non de motione morali, aut simultanea primæ causæ cum secundis cooperatione, sed de motione interiori physice applicativa voluntatis. Si igitur hæc physica motio aut minus admittenda, aut minime cohærens cum libertate visa illis fuisset, an non connaturalissima pravæ hujus doctrinæ exstirpandæ via erat, ut saniorem aliam motionem commendarent, illam ut spuriam aut aperte damnarent, aut certe minime retinerent? Atqui non modo non damnant, sed etiam retinent; nec retinent tantum, sed præterea ab impuris characteribus, quos illi affingebant hæretici, sedulo vindicant; vetantque, sacrum illum divinæ potentiæ radium interfectæ libertatis calumnia infamare: Ergo sua illa decisione omnino favent Præmotioni physicæ.

Alterum vero, illudque faventissimum est, quod Patres Concilii, qui decretum præfatum formavere, doctrinam præmotionis in suis scriptis exp esse docuerunt. In primis enim Cornelius Mussus Episcopus Ordinis Minorum, qui ejusmodi decretum disposuit, eam docuit lib 2. de Divina Historia cap. 10. cujus cum authoritas sit maximi momenti ad penetrandam Concilii mentem, idcirco placet ejus verba hic attexere: *Moventur*, inquit, a *Deo omnia tanquam a primo movente, quod nisi moveat prius, necesse est, quod nihil omnino moveat in rerum natura.* Referuntur quoque Cardinalis Seripandus ex Ordine D. Augustini super c. 8. Epist. ad Rom. Joannes Antonius Delphinus e Casali majori Ordinis Minorum Episcopus lib. 4. de Libero Arbitrio, Andeas Virga itidem Ordinis Minorum q. 11. de justificatione, & lib. 6. supra Trident. c. 6. ubi vocat præmotionem, *ignotam divinæ virtutis applicationem, & voluntatis nostræ mirificam inflexionem & inclinationem.* Citatur Salmeronius ex primis sanctissimi Patriarchæ Ignatii Sociis, disp 19. in Epist. ad Rom. ubi etiam utitur nomine *firmæ, atque invincibilis prædeterminationis*. Idque ut mittam quamplures alios, tum præcipue omnes Ordinis nostri Patres, qui numerosissimi Concilio Tridentino interfuerunt, recensenturque vigintitres

inter Prælatos, novemdecim inter Theologos, præter eos, qui a Principibus, præcipue a Summo Pontifice missi sunt, qui omnes Thomisticæ doctrinæ principiis imbuti non aliam aut in sacro Concilio, aut in libris a se conscriptis docere potuerunt, & quod majus est, illi idem magna ex parte uere, quos deinceps exorta Molinæ opinio adeo vehementer commovit.

Urgentius adhuc argumentum ad evincendam Concilii Tridentini mentem pro præmotione physica desumitur ex Catechismo ejusdem Concilii. Nam illa motio est de mente Concilii Tridentini, quam tradidit in suo Catechismo; Sed Concilium Tridentinum ipsissimam præmotionem physicam tradidit in suo Catechismo: Ergo est de ejus mente. Major est certa. Nam in Catechismo Concilii doctrina ejus continetur. Minor constat verbis ipsis Catechismi Tridentini 1. p. de 1. Symboli articulo n. 21. *Non solum Deus universa, quæ sunt, providentia sua tuetur, atque administrat, verum etiam, quæ moventur, aut aliquid agunt, intima virtute ad motum, atque actionem ita impellit, ut quamvis causarum secundarum efficientiam non impediat, præveniat tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertineat. Et quemadmodum Sapiens testatur: Attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter. Quare ab Apostolo dictum est, cum apud Athenienses annunciaret Deum quem ignorantes colebant, non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, movemur, & sumus.* Potuissetne Thomista luculentius exprimere, & clarioribus coloribus depingere præmotionem physicam? Plane cœcum, aut protervum esse oportet, qui non videat, ipsissimam, quam tuemur, sententiam, ibi aperte fuisse traditam.

Adversarii, cum hac authoritate se insigniter premi, ac penitus confici sentiant, triplicem solutionem excogitarunt. Primo, Catechismum non esse tantæ authoritatis, ut quem composuerunt ipsi Patres Ordinis Prædicatorum, nempe Leonardus de Marinis Archiepiscopus Laucianensis, Ægidius Foschararius Episcopus Mutinensis, Franciscus Forerius Concilii Tridentini Secretarius, approbaveritque S. Pius V. ex eodem Ordine Pontifex.

Sed responsio temeraria est, atque idcirco ut sanctæ Sedi omnino injuriosa ex Præfatione Delrii Jesuitæ ad lib. Disquisit. Magic. jussu Summi Pontificis expuncta. Deinde advertere debuerant Adversarii, non solum a Sanctissimo Pontifice S. Pio V. sed etiam a Gregorio XV. insigni Societatis benefactore approbatum fuisse hunc Catechismum, & ab universa Ecclesia exceptum, ut genuinum Concilii Tridentini fœtum & interpretem.

Unde

Unde relicta illa solutione, & quæ pœnam magis, quam longiorem impugnationem meretur,

Respondent secundo, ex eo loco solum inferri, præmotionem esse doctrinam sanam & Catholicam, non tamen articulum Fidei. Modesta quidem, & verissima responsio. Libenter enim admittimus, præmotionem non esse articulum Fidei, alias eam negantes essent hæretici, quod absit. Satis est, quod Ecclesia in celeberrimo illo Catechismo sanam doctrinam fidelibus proponens, Thomisticam promotionem tanquam Catholicam sententiam & ad explicandam Dei omnipotentiam omnino idoneam expenderit. Hi solum operæ pretium est ponderare eorum inscitiam & malam fidem, qui dicunt, præmotionem esse Alvaris & Bannesii, duorum Ordinis Præd. Doctorum, qui post Concilium Tridentium scripsere, inventum. Quibus adhuc non modo ineptiores, sed malgniores longe sunt, qui apud ignaros mussitant, præmotionem physicam esse a Concilio Tridenti o damnatam, & parum diversam a sententia hæreticorum. Plane dedecet viros, ne dicam Catholicos, sed bonæ fidei vestigium retinentes, tam insulsis uti calumniis.

Respondent tertio aliqui, qui amant luci meridianæ tenebras offundere, Catechismum loqui de motione morali. Sed hæc solutio ne quidem apparentiam probabilitatis habet, & facile refutatur ex ipso textu. Loquitur enim Catechismus de motione communi omnibus agentibus, qualis non est motio moralis; sola enim agentia libera proprie sunt illius capacia: Ergo non loquitur de illa. Deinde motio moralis non pertinet ad attributum omnipotentiæ, cum homo & Angelus possint movere moraliter hominis voluntatem. Concilium autem ibi intendit ostendere vim & efficaciam divinæ Omnipotentiæ, ut patet ex articulo symboli, occasione cujus hæc dicit: Ergo non loquitur de motione morali Demum motio moralis nec occulta est, nec *intimæ virtutis* nomine proprie potest explicari: Ergo de illa non loquitur: adde præterea, quod Catechismus loquitur de illa motione, de qua loquebatur Apostolus act. 17. dicens. *In eo* [scilicet Deo] *vivimus, movemur, & sumus*. Sed nemo dicet, hunc locum Apostoli intelligendum esse de motione morali; Ergo neq de illa loquitur Catechismus Concilii.

§. III.

§. III.

Probatur Præmotio ex Ecclesiæ precibus, & communi Fidelium consensu.

Theologi fusius hoc argumentum prosequuntur agendo de efficacia divinorum decretorum; potest tamen adaptari præmotioni physicæ sub hac forma. Datur illa motio, quam Ecclesia petit a Deo: Atqui Ecclesia non petit a Deo concursum simultaneum, aut solam motionem moralem, sed etiam physicam & præviam, quæ scilicet active, & efficaciter immutet voluntatem humanam? Ergo datur illa motio prævia, physica, & efficax. Probatur minor. Et in primis, quod Ecclesia non petat in suis precibus concursum simultaneum, de se patet: quippe hic concursus sine miraculo deesse nequit, sed omnibus etiam non orantibus præsto est. Unde sicut nemo petit a Deo, ne cœlum cadat, aut ut Sol luceat, & ignis comburat, quia hæc sine miraculo aliter esse non possunt: ita quoque nemo petit concursum simultaneum, qui sine miraculo deesse non potest. Quod vero Ecclesia non petat solas motiones morales, quæ consistunt in propositione motivorum excitantium, sed etiam motionem physicam & præviam, intrinsece & active immutantem corda nostra, probatur ex expressionibus, quibus suas preces concipit. Nempe hæ sunt. *Ut Deus rebelles nostras ad se compellat voluntates. Ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Ut applicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut convertat & pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum, & det nobis cor carneum, seu docile, Ut immutet voluntates nostras, easque inclinet ad bonum* &c. Sed hæc omnia fieri nequeunt a motione morali, quæ nec immutat corda, nec bonam voluntatem subministrat, nec transfert nos a malo in bonum, nec facit nos ex nolentibus volentes, &c. sed solum suadet, invitat, & allicit: Ergo præter istam motionem moralem Ecclesia petit aliam ortiorem, & victricem humanæ obstinationis, qua Deus, quamvis pertinaces, suaviter quidem; sed tamen fortiter, & ineluctabiliter nos trahit; & applicat ad se, corda nostra immutando & faciendo, ut ea nobis placeant, quæ antea displicebant, & ut liberrime velimus, quæ antea pertinaciter recusabamus.

Confirmatur primo ex promissionibus divinis. Sæpe enim Deus promisit amicis suis futura opera hominum, ut promisit Abrahæ conversionem gentium. Ut autem arguit S. Augustinus, Deus promittit ea, quæ ipse facturus est: absurdum enim est dicere, Deum promittere, & ho-

homines Dei promissa adimplere: Ergo Deus ipse facit ipsam conversionem hominum, non solum quia persuadet, ut convertantur, [hoc enim non est proprie *facere*, sed *ad faciendum invitare*] sed quia interius corda hominum immutat, ea inclinando per activam motionem a malo in bonum.

Confirmatur secundo ex ipso consensu Fidelium, qui dum aliquid boni egere, totum illud Deo veluti primo authori cor nostrum applicanti attribunt; immo suam cooperationem fatentur esse munus divinæ Bonitatis: Ergo ne falsa sit pia ista confessio, fatendum est, Deum non modo suasorem esse bonorum operum, in quantum movet moraliter; nec solum cooperatorem, in quantum simultanee concurrit; sed etiam authorem, in quantum active movet interius, & applicat corda nostra. Unde ipsi adversarii sententiam illam, quam in disputationibus adeo acriter impugnant, re ipsa quotidie ad aras pie, sincereque profitentur.

§. IV.

Probatur Præmotio ex Patribus.

Nomine *Præmotionis*, ut jam dictum est, intelligimus motionem omnium causarum, ut ita dicam, vivificatricem, & veluti vitalem impulsum, quo Deus causis secundis ultimam agendi activitatem influit, easque applicat. Hanc motionem docuerunt Patres, dum sæpius asserunt, causas secundas non agere, nisi motas & applicatas a Deo rerum omnium motore, ac prædeterminatore; sic enim eum vocat Dionysius 5. de Divin. Nominibus, dum voluntatem Dei asserit *esse rerum omnium prædeterminativam*, proindeque nostrarum quoque voluntatum. Unde eodem cap. de Deo inquit: *Principium unum est, ex quo est ipsum esse & omnis virtus, omnis habitus, omnes actus, & omnis motus*: & sæpe repetit, *Deum omnia*, quæ agunt, *movere*. D. Ambrosius lib. de dignitate hominis cap. 2. *Deus*, inquit, *unus est omnia vivificans, movens, & gubernans; sicut anima in corpore ubique tota viget, vivificans illud, movens, & gubernans*. Ubi explicat modum, quo Deus creaturas movet, exemplo animæ: quem imitatus S. Thomas 1. 2. quæst. 17. art. 8. ad 2. ait, *Sicut Deus movet Mundum, ita & anima corpus*. Certum est autem, animam etiam physice, & prævie membra movere. Et D. Basilius Constitutionem cap. 1. *Deus*, inquit, *natura Dominus est, & aliter, quam ille promisit, res cadere non potest; omnium enim potens est, & arbitratu suo cuncta commutat*. Et Chrysostomus Homil. 13. in Matthæum.

Cum.

Cuncta, inquit, *ob illa nihil laborante Dei manu, tum creata, tum mota in nostram dispensantur salutem*. Unde Epiphanius vocat Deum *totum moventem & efficientem*. Gregorius etiam in Moral. ait: *Quæ creata sunt, in tantum moventur, in quantum occulto Dei instinctu disponuntur*, instinctu nempe communi omnibus creaturis, qui sine dubio non est moralis, sed physicus. Et Bernardus lib. de Grat. & libero arbitrio: *Deus*, inquit, *voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati*. Ubi duas motiones non modo distinguit, sed etiam eleganter, apteque exprimit: unam moralem, qua Deus explicat & proponit nobis quid sit agendum; & aliam physicam, qua Deus nos applicat ad agendum. Plura alia referri possent, sed ex his satis constat, Patres agnovisse occultam illam Dei motionem, qua Deus omnia applicat ad agendum, non moraliter, sed physice, non suadendo solum, sed etiam active inclinando. Nihil autem aliud intelligunt Thomistæ nomine *præmotionis*, seu *prædeterminationis*. Immo Sancti Patres sæpe usurpant ipsum vocabulum: nam *prioris mos* Græce, quo sæpe cum D. Paulo utuntur, nihil aliud latine significat, quam *prædeterminationem*. Unde in aureo illo libello de Imitatione Christi, Deus vocatur *Promotor actionum*; promotor, inquam, efficacissimus, *cui non est aliquid, quod velit, aut possit resistere*, ut dicit Boet. 3. de Consolat.

§. V.

Probatur Præmotio authoritate Philosophorum.

Trita sunt veterum Philosophorum axiomata, *causas non agere nisi motas & applicatas a causa prima, in cujus virtute agunt, & quæ conjungit omnia agentia suis effectibus*: immo *ad quam cætera causa comparantur, ut instrumenta ad artificem*. &c. Sed hæc axiomata sunt ipsissima Thomistarum doctrina circa præmotionem: Ergo Philosophi Antiqui docuerunt præmotionem.

Respondent quidam ex Adversariis, hæc omnia intelligenda esse metaphorice, & improprie, ita ut Deus dicatur *movere, applicare, & invehere causas secundas*, non quod in eis aliquid intrinsecum ponat, quo applicentur ad agendum, sed quia simul cum illis agentibus concurrit.

Sed adeo frigida responsio ex illo facile confutatur, quod non explicet, sed penitus destruat veritatem horum axiomatum. Si enim Deus solum adjuvat causas secundas, in quantum cum illis extrinsece cooperatur ad eundem effectum, sicut equus cooperatur equo ad trahendum currum,

rum, non vero in quantum ipsas intrinsece applicat & immutat: Ergo falsum est, Deum movere, & applicare causas secundas ad agendum. Rogo enim, qua loquendi proprietate dici potuit, *Deum movere causam secundam ad agendum*, si nullam in illa motionem producit? *eam applicare*, si solum ipsius cooperationem exspectans, ei agenti cooperatur? Deinde saltem ex hac responsione habetur, Antiquos Philosophos proprie & sine metaphora explicatos in hac parte consentire Thomistis. Unde rejecta responsione,

Respondent alii, & sane longe conformius ad sua principia. hæc omnia axiomata falsa esse: nec Deum active movere, aut applicare causas secundas, quia in illis nullam motionem imprimit, qua applicentur actioni; sed solum cum illis simultanee concurrere, associando suam virtutem virtuti creaturæ, ut ex hac societate unus producatur effectus.

Cæterum hæc responsio non solum toti derogat antiquitati, cum primates Philosophi hæc axiomata tam rata habeant; sed etiam D. Augustino, & D. Thomæ, immo aliis Patribus, qui illa inculcant agendo de providentia Dei, ac de dignitate primi Motoris.

Præter has communes authoritates expressus est Aristoteles 8. Phys. cap. 5. ubi præmotionis principia profunde statuit, ac ex iis ad investigandam Dei exsistentiam sibi viam facit. Itaque statim constituit, in subordinatis secundum movens non movere, nisi motum a primo: *Utrumque*, inquit, *movere dicimus, & quod est postremum, & quod est primum inter moventia, sed magis quod est primum, quia sine primo postremum non movebit, primum autem sine postremo movebit*. Huic principio aliud adjungit: *Id, quod movetur ab aliquo*, [idest, quod non est sua vis motiva, sed in quo distinguitur substantia movens a virtute movendi] *non esse primum movens*. Tum quia ita movet, ut etiam moveatur, ut animal movet & movetur: primum autem movens debet esse immobile; non enim ab alio priori moveri potest, quia est primum; nec a se, quia quidquid movetur, ab alio movetur. Tum quia, *Quod per se est causa, semper est prius eo, quod est causa per aliud*. Et ideo opportet, ut primum movens non alio, sed se ipso moveat, seu sit sua vis movens. Ex his principiis colligit, oportere dari primum principium movens immobile, quod non alio, sed se ipso moveat, seu sit ipsa sua vis movens. Atque hinc laudat Anaxagoram, quod dixerit mentem immobilem, ac non mixtam [nempe ex eo, quod movet, & quo movet] esse primum omnis motus principium. Cum itaque ad eam mentem omnia alia moventia comparentur, ut secunda moventia, concludit

cap.

cap. 8. ea omnia movere, ut mota ab ipsa: *Omnium*, inquit, *qua movent & moventur, principium est id, quod est immobile*. Quæ sane est ipsissima Præmotionis doctrina hoc Aristotelis argumento demonstrata.

Secunda moventia, seu agentia, non movent, nisi mota a primo, ut statuit cap. 5. Sed omnia alia, præter Deum, sunt secunda moventia; primum enim movens immobile non potest esse nisi unum, ut statuit cap. 7. Ergo omnia alia moventia, seu agentia, non movent, nisi mota a primo, nempe Deo.

Ad hæc dici posset; Aristotelem solum velle agentia secunda moveri a primo, quatenus ab eo, cum producuntur, virtutem, qua movere possunt, accipiunt; & dum actu agunt ejus concursu, non prævio quidem, sed simultaneo.

Verum hæc Adversariorum doctrina & responsio prorsus aliena est ab Aristotelis intento. Nam 8. Phys. cap. 5. non agit de productione aliorum entium a primo ente; sed de dependentia secundi moventis qua talis a primo movente, seu sit ab eo productum, sive non. Atque de eo jam producto constituit, non posse actu movere, nisi moveatur a primo, propter dependentiam in ipsa ratione secundi moventis a primo importatam. Unde in fine Metaphys. comparat Deum Duci exercitus, cujus munus est non modo milites instituere, ac suis quemque officiis deputare, armisque instruere, sicque ad pugnandum in ordine suo aptos efficere; sed maxime eos jam ita paratos, cum actu pugnandum est, actualiter movere, dirigere, & applicare. Sic juxta mentem Aristotelis Deus non solum omnia agentia instituit, ac suis facultatibus instruxit, sed maxime proprio jure primi moventis, ut actu agant, movet, & applicat; alias ducis munere non fungeretur. Atque hinc liquet ex Aristotele, concursum simultaneum, sive illum agnoverit, sive ignoraverit, non sufficere. Non enim per eum Deus causas movet ad agendum, sed iis agentibus cooperatur; nec ducis applicantis munus exercet, sed concausæ cooperantis, velut cum dux militibus pugnantibus & ipse compugnat, socii potius, quam ducis vices agit: Ergo juxta mentem Aristotelis dicendum: non solum Deum agentibus secundis vires agendi contulisse, nec solum iis agentibus coagere; sed maxime ea ad agendum movere. Hinc lib. 7. Moral. Eodem cap. 18. *Moventur*, inquit, *omnia ab inexsistente in nobis Numine*. Idque motione prævia, quia *Motio moventis prior est motione mobilis ratione & causalitate*.

Id totum luculentius expenditur in libro de Mundo ad Alexandrum, Cap. 6. sive sit Aristotelis, ut vulgo censetur, sive alterius antiqui hanc doctrinam Aristotelis de pri-

primo motore omnia applicante & movente exemplo Ducis exercitus ab Aristotele trito sic præclare illustrantis. *Quod in hisce rebus agitur, magnopere simile est iis, quæ belli tempore inter homines factitantur. Namque statim, ut classicum exaudiri captum est, alios videas scuta sibi aptantes, loricam alios induentes, alios ocreas; vel galeam sumere, vel baltheo se cingere festinantes, &c. cum interim sub uno ductore omnia moveantur, &c. Eodem & nos ipsos modo censere convenit de Universo. Cum enim ab una vi impultrice cieantur omnia, fit utique quod cuique commodum est & conveniens. Nec vero si ea vis ipsa, nec cerni ab hominibus; nec apparere potest, quoque pacto id obstat aut illi ad ea, quæ diximus, agenda, aut nobis ad fidem hisce accommodandam. Nam ut anima ipsa, qua vivimus, cum haudquaquam sub aspectum nostrum sita sit, operibus tamen ipsis videtur.* Hic quæso attende 1. Exemplum ducis moventis exercitum. 2. Exemplum animæ sua organa moventis. 3. Hos terminos, quibus divina motio exprimitur, *Vis impultrix, qua omnia cientur.* 4. Quomodo hæc vis unumquodque moveat, & applicet ad agendum juxta propriam conditionem &c.

His adde Platonem docentem, causas secundas esse *instrumenta* Dei, & Deum esse ut *animam Mundi*, non quod ejus pars, sed quod motor sit omnia movens & applicans, ut anima movet & applicat membra sibi subdita. Adde etiam Homerum dicentem, *Talem esse hominum voluntatem qualem eam in dies Jupiter inducebat*, nomine *Jovis* intelligens illam primam omnium causam mentem hominum moventem. Adde Anaxagoram docentem, *Mentem supremam omnia movere & disponere.* Ex his luce meridiana clarius perspicis, Doctrinam præmotionis non esse inventum nuperum, sed vetus dogma ab Aristotele, & aliis Antiquis traditum, expressum, explicatum, iis verbis, iis exemplis, iis argumentis, ac nunc a Thomistis traditum, exprimitur, explicatur, ac defenditur; immo & ante illos a Sanctis Patribus, a S. Ambrosio, qui ob id comparat Deum Animæ, quod sic *omnia moveat & gubernet, ut anima corpus*, lib. de Dignitate hominis cap. 2. a S. Augustino, qui lib. 5. de Genesi ad litteram, Cap. 20. verbis paulo aliis, sed eodem sensu & modo, ac in lib. de Mundo ad Alexandrum, hunc impulsum Dei omnia moventem expendit; a S. Thoma hoc ipsum ducis exemplum usurpantis in 3. Dist. 23. quæst. 3. art. 1. Quibus si adjungas illud non tacendum, Adversarios, sublata præmotione, jam ab his Veterum expressionibus, exemplis, argumentis velut a scopulis abstinere, ac oppositis uti: *Deum non movere causas secundas, sed iis cooperari; non influere aliquid in eas, sed cum iis in effectum; non eas applicare, sed exspectare; non ducere motu prævio, sed iis accedere*

con-

concursu simultaneo; non se habere ad eas, ut Anima ad membra, qua movet, sed ut nauta ad socium, cum quo navem movet, &c. habebis liquido ex ipsis contra ipsos, quam longe ab Antiquis discesserint, ac peremptorio judicio ex ore eorum eos judicabis.

§. VI.

Probatur Præmotio authoritate S. Augustini.

SEntentia S. Augustini circa materiam de Auxiliis, Ecclesiæ doctrina est, ut constat ex Conciliis Milevitano, Carthaginensi, Arausicano, ex pluribus summis Pontificibus Innocentio, Zosimo, Bonifacio, Hormisda, Clemente VIII. & Paulo V. Unde cum quæstio præmotionis adeo sit affinis quæstioni de Auxiliis, maximi quoque ponderis est in illa authoritas D. Augustini. Neque vero hac in parte minus expressa est, quam magna, liceret enim non quædam loca, sed libros integros afferre, de Gratia Christi, de Prædestinatione, de Correptione & Gratia, & alios ejusmodi, in quibus asserit, Deum ita movere voluntates hominum, ut sine præmotione physica explicari nullo modo possit. Unde Molina ingenue agnoscit, Sanctum Augustinum sibi non satis favere, sed explicandi modum a suo alienum tenuisse, quamvis ejus Asseclæ eum, ut possunt, explicare conentur.

Probatur itaque Physica præmotio authoritate, ac principiis S. Augustini. Ille docet physicam premotionem, qui docet, voluntatem applicari a Deo motione, qua facit, ut faciat; quæ sit efficax efficacitate fundata in omnipotentia Dei & dominio, quod habet in voluntatem creatam, per quam inclinat cor ad agendum, ab uno ad alium affectum transfert, in nobis & per nos agit quidquid voluerit, &c. Sed hanc motionem ubique docet, & commendat S. Augustinus: Ergo physicam præmotionem, docet. Major constat: non enim aliud Thomistæ nomine physicæ præmotionis intelligunt. Deinde concursus simultaneus non facit, ut faciamus, sed confaciamus; nec per nos agit, sed nobiscum; imo potius nos per ipsum, cum a nobis determinetur & applicetur. Nec itidem moralis motio facit, ut faciamus, sed ad id invitat, nec ejus efficacia, si qua polleat, ex Dei dominio & omnipotentia profluit, sed ex objecti amabilitate; nec tanta est, quin sæpe nulla sit, ac frustra nos sollicitet, &c. Minor vero patet legenti S. Augustinum de Grat. & Libero Arbitrio cap. 20. *Deus*, inquit, *dominatur voluntati hominum*: ex quo principio capite sequenti infert, *quod agit omnipo-*

tens

tens Deus in cordibus humanis motum voluntatis ipsorum, & operatur ad inclinandas eorum voluntates. Et de Correptione & Gratia, Cap. 14. *Deus de voluntatibus hominum, quod vult, cum vult, facit; habet enim cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem*. Et jam citato Libro de Gratia & Libero Arbitrio, Cap. 17. *Deus*, inquit, *facit, ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati*. Hæc & similia millies repetit, quæ nisi sint ipsissima Præmotio, nescio quibus verbis luculentius exprimi possit.

Confirmatur. Pelagius non negabat concursum simultaneum, quem videtur intellexisse per *adjutorium possibilitatis*, nec motiones morales, ut excitationes, illustrationes, &c. ut evidenter constat ex libro de Gratia Christi, & tamen ipsum impugnabat Augustinus: Ergo præter concursum simultaneum, & motionem moralem exigebat aliam motionem, quæ non daret tantum posse, nec ad agendum dumtaxat moraliter excitaret, seu voluntatem interius applicaret actioni. Demum, omnia argumenta, quæ Adversarii solent objicere Thomistis, S. Augustinus sibi proponit & solvit; ut quod tolleretur libertas: quod Deus esset author mali, quod præcepta essent impossibilia, &c. Ergo S. Augustinus idem tenuit, quod docent Thomistæ, idem refutavit, quod in Adversariis refutant Thomistæ.

Unum responderi posset, Motionem illam a S. Augustino contra Pelagium defensam, esse ordinis supernaturalis, ac homini lapso propriam; adeoque longe diversam a Thomistica præmotione omnibus communi.

Sed contra. Licet S. Augustinus in suis contra Pelagian. Tractatibus agat præcipue de motione supernaturali, & homini lapso necessaria; eam tamen iis probat principiis, quæ generaliter evincunt præmotionem etiam naturalis ordinis, nempe ex omni potentia & dominio Dei, ex dependentia creaturæ a Deo; ex eo quod a Deo sit omne bonum; & ab eo & per eum sint omnia; operetur omnia in omnibus, proindeque etiam motum voluntatis humanæ, &c. Quę principia a S. Viro usurpata præmotionem Thomisticam palam convincunt. Verum præterea eam in ordine naturali aperte docet loco a nobis relato 5. de Genesi ad Litt. c. 20. *Movet*, inquit, *Deus occulta potentia universam creaturam, eoque motu illa versata, dum Angeli jussa perficiunt, dum circumeunt sidera, dum alternant venti, dum abyssus aquarum lapsibus, ac diversis etiam per aerem conglobationibus agitatur, dum vireta pullulant, suaque semina evolvunt, dum animalia gignuntur, varioque appetitu proprias vitas agunt, dum iniqui justos exercere permittuntur, explicat secula, quæ illis, cum primum condita sunt, tanquam implicita indiderat; quæ tamen in suos cursus non explica-*

explicarentur, si ea ille, qui condidit, provido motu administrare cessaret. At rursus in fine libri, *Deus omnia, quæ fecit, administratorio actu gubernans & movens, sine cessatione operatur.* Vide hic suis Characteribus expressam præmotionem *occulta potentia*, qua Deus omnia omnino tum libera, tum necessaria agentia movet; *qua illa versata* suos actus peragunt; *motus providi*, per quem omnia administrantur, & sine quo cuncta cessarent; *actus* agentia jam a Deo condita *moventis*. Talem Adversarii admittant, nihil ultra requiremus: Ergo S. Augustinus, non modo in ordine gratiæ, sed etiam naturali ordine ac respectu omnium agentium idem, ac Thomistæ, docet, ea non agere, nisi actualiter mota a Deo. Hinc Hilarius inter sententias S. Augustini hanc refert: *Divina voluntas est causa omnium corporalium, spiritualiumque motuum. Nihil enim fit visibiliter, quod non de invisibili, & intelligibili summi Imperatoris aula vel jubeatur,* [pro bonis] *vel permittatur* [pro malis. [Sent. 56.

§. VII.

Probatur Præmotio ex S. Thoma.

PRæmotionem doceri a S. Thoma ipse Molina fatetur Concordiæ Disp. 26. & 1. par. qu. 14. ar 13. Disput. 6. Item Conimbricenses 3. phys. cap. 7. qu. 13. ar. 1. Item Libellus de Ratione studiorum compositus a Patribus Societatis cap: de Delectu opinionum; non quidem ille, qui posterius editus circumfertur, in quo ingenuum illud testimonium suppressum fuit, sed primæ editionis Romanæ ann. 1585. de quo vide R. P. Gonet. 1. 2. Disp. 6. ar. 2. §. 5. Immo ipse Suarez agnoscit eam doceri a S. Th. Quæst. 5. de Potent. ar. 7. Sed addit illam in Summa tacite retractasse, quod in ea Quæstione de Potentia docuerat: quia, inquit 1. part. qu. 105. art. 5 explicans modum, quo Deus movet creaturas, non meminit motionis receptæ in creatura; nec dicit simpliciter, *eam applicari a Deo*, ut dixerat Quæst. 3. de Potent, sed *quasi applicari*. At viri prudentis non erat tam futili fundamento hanc retractationem S. Thomæ imponere. Pari licentia dici posset, S. Joannem Evangelii sui cap. 1. quæ prius de Filio Dei magnifice dixerat, retractare, ac illum non vere filiū innuere, quod subdat, *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre.* Sane tantum abest, S. Thomam eo loci præmotionem inficiari, ut Molina & Conimbricenses supra citati, cum agnoscunt eam doceri a S. Thoma, hunc locum ut expressissimum laudent. Nempe in eo aperte, sed expressius, idem docet, ac Quæst. de Potentia, Deum non modo caussis secundis

agen.

agendi vires contulisse & conservare, sed etiam eas ad agendum movere, quod, ut utroque in loco ait, in subordinatis necesse sit; *primum agens movere secundum ad agendum*. Porro si movet, motione movet, non in se, sed in causa mota recepta; nam movere sine motione repugnat: Ergo ibi docet hanc motionem a Deo in causis secundis impressam, ob quam *secundum agens dicitur agere in virtute primi*, ut utroque in loco asserit. At subdit, Deum ea motione *movere causas, quasi applicando earum virtutes, sicut artifex applicat securim*: quibus verbis non negat, eas vere applicare: sed docet, hanc motionem esse ad instar, seu per modum applicationis, quo sensu particula *quasi* sæpe usurpatur, ut a S. Joanne loco laudato. At si velis *quasi* sumi a S. Thoma in sensu diminutivo, id referri debet ad subsequens exemplum artificis applicantis securim, ut innuat, non esse omnimodam paritatem. Cæterum causas secundas a Deo applicari etiam sine restrictione asserit, cum sæpius in Summa tum eo ipso articulo ad 3. Unde evanescit hæc fictitia retractio, ac ubique sibi consentiens S. Thomas præmotionem constanter docet. Loca omnia referre nimium foret; innumera enim sunt. Plura collegit R. P. Gonet 1. 2. Disp. 6. art 2. Nos hic pauca expendemus.

Probatur itaque Præmotio ex S. Thoma. Præmotio physica est, qua Deus omnes causas tum necessarias, tum liberas movet ad agendum, non per modum finis moraliter alliciendo, sed per modum agentis active applicando motione prævia ad actionem, recepta in causa agente, & non in ipso effectu; quam tamen infallibiliter sequitur effectus: Sed ubique hanc motionem S. Thomas docet: Ergo docet præmotionem. Major constat. Minor probatur ex S. Thoma.

Et quidem Deum movere omnes omnino causas ad agendum docet 1. 2. quæst. 109. ar. 1. *Quantumcumque*, inquit, *natura aliqua corporalis, vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.* Et art. 9. *Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ* id millies repetit, ac probat Aristotelis principio 8. phys. c. 5. *Considerandum*, inquit, 1. par. 105. ar. 5. *quod si sint multa agentia subordinata, semper secundum agens agit in virtute primi. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei.*

Quod vero hæc motio non sit moralis, seu per modum finis alliciendo; sed physica, seu per modum agentis applicando, constat vel ex eo, quod ut communis omni causæ, quod dici nequit de morali; ac diserte docet S. Thomas 1. p. qu. 105. & 5. & quæst. 111. ar. 2. ubi distinguit has

has duas motiones, per modum objecti & finis alliciendo; & per modum agentis interius active inclinando, ac utramque, maxime secundam, Deo tribuit respectu voluntatis creatæ, quæ proprie sola capax est motionis moralis. *Utroque modo*, inquit qu. 105. ar. 4. *proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, eam inclinando*. Et ne quis putet, Deum hoc modo solum movere voluntatem ad bonum in communi, qu. 111. art. 2. hoc jus ei vindicat respectu cujusvis actus: *Immutare*, inquit, *voluntatem est proprium Dei, secundum illud Proverb. 21. Cor regis in manu Domini; quocunque voluerit, vertet illud*. Et q. 22. de Verit. ar. 9. *Voluntas*, inquit, *potest immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab objecto suo*; ecce moralem motionem. *Alio modo per modum causæ efficientis*, ecce physicam. *Et sic*, nempe physice, *nulla creatura potest directe agere in voluntatem, ut eam immutet necessario, vel qualiter-cumque inclinet, quod Deus potest. Solus enim*, ut subdit, *potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud secundum quod vult*. Atque id sic probat ar. 8. *Sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo, ut a primo agente, qui vehementius imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita & multo amplius Deus*.

Quod vero motio Dei sit prævia ad actionem creaturæ, non solum docet, sed probat S. Thomas 3. cont. Gent. cap. 149. *Quia*, inquit, *motio moventis præcedit motionem mobilis ratione & causalitate*. Idque liquet alio S. Thomæ principio: Nam prius est, causam secundam esse completam ad agendum, quam agere. Porro inquit 3. cont. Gentes, cap. 66. *Complementum agentis secundi est ex virtute agentis primi*. Unde in 3. Distinct. 23. quæst. 3. art. 1. *In agentibus subordinatis*, inquit, *actio primi agentis est prior in movendo, quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quæ cum una sit communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc & in illo secundum exigentiam illius. Sicut uno præcepto ducis præcipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, & sic de aliis*.

Quod autem motio Dei recipiatur non in effectu, sed in ipsa causa, perpetuo docet. In 1. Distinct. 28. qu. 1. art. 5. *Virtus*, inquit, *causæ primæ recipitur in causa secunda secundum modum causæ secundæ*. Et qu. 3. de Potent. art. 7. cum dixisset, *Deum esse causam actionis causæ secundæ; non solum in quantum dat & conservat virtutem ejus, sed etiam quatenus movet & applicat virtutem ad agendum*, id uberius sic explicat ad 7. *Virtus naturalis, quæ est rebus naturæ ibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma, habens*

esse

esse ratum & firmum in natura. Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam, incompletum, nempe per modum motionis transeuntis. Quem locum adeo expressum sensit ipse Suarez, ut vir ad eludenda S. Thomæ testimonia solertissimus, nullam evasionem excogitare valens, coactus fuerit confugere ad ficititiam illam retractationem, de qua supra.

Demum hujus motionis efficaciam & infallibilitatem docet S. Thomas ubique, ex efficacia & universalitate divinæ voluntatis, cujus est exsecutio. *Deus*, inquit Qu. 6. de Malo, ar. 2. *movet immutabiliter voluntatem propter efficaciam suæ voluntatis*. Unde ait 1. 2. qu. 10. ar. 4. *Si Deus moveat voluntatem nostram ad aliquid, impossibile est, ut ad illud non moveatur*: Ergo S. Thomas præmotionem docet, qualem nunc docent Thomistæ, physicam præviam, infallibilem, &c.

Nec dici potest, S. Thomam loqui solum de motione morali; id enim repugnat ejus apertissimis verbis supra relatis. Nec de concursu simultaneo Adversariorum; hic enim non movet, nec applicat causas, nec recipitur in illis, nec prævius est, nec infallibiliter infert effectum. Immo qualem docent Adversarii, rejicit S. Thomas Opusc. 2. c. 23. *Dupliciter*, inquit, *aliquid dicitur cooperari alteri. Uno modo quia operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister Domino, & instrumentum artifici, a quo movetur. Alio modo, in quantum operatur eamdem operationem cum ipso; sic diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quod unum alteri cooperatur. Secundum primum modum creatura potest dici cooperari Creatori. Secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur.*

At inquies. Ergo nec S. Thomas non admisit concursum simultaneum? Resp. Spurium, Deoque indignum, qualem ponunt Adversarii, non admisit, sed expresse rejecit. At legitimum admisit, quo Deus, non ut causa partialis, sed ut Author totius entis, immediate influit in omnes causarum effectus, ac continuo conservat in esse. *Cum enim*, inquit 1. par. q. 8. ar. 1. *Deus sit ipsum esse, oportet, quod esse creatum sit proprius ejus effectus. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur. Unde est in omnibus & intime.* At propterea non excludit virtutes agentium secundorum, quæ pro suo modulo influunt in suos effectus, sed mota & applicata a Deo. Primus Dei influxus est concursus ille generalis, quem Adversarii nomine *concursus simultanei* vocant, sed re ipsa præpostere explicant. Aliter vero est, quem Thomistæ

præmotionem vocant. Uterque est ab una simplici virtute Dei, quæ dat causæ actu *agere*, sicque præmovet eam, & effectui actu *esse* illum sub universali entis participati ratione attingendo, sicque non solum per causas, sed cum causis agit. S. Thomas hos influxus ita distinguit, ut licet per impossibile Deus non esset causa universalis essendi, proindeque secundo modo non influeret, attamen supposita ratione primi motoris in secunda moventia priori modo influeret, quia ut docet 1. p. q. 105. ar. 5. *si sint multa agentia subordinata, semper primum agens movet secundum ad agendum*, abstrahendo ab eo, quod illud produxerit, aut non produxerit.

Unum dici posset, S. Thomam præmotionem, seu *Præviam motionem* ubique docere; nullibi prædeterminationem.

At jam ostendi a. 2. præmotionem esse prædeterminationem. Nec vero *Prædeterminationis* nomine aliud intelligimus, quam præviam motionem & applicationem ad agendum, seu ad exercitium actus applicantem, quam docuisse S. Thomam constat ex locis relatis.

Adde pro coronide, rationes omnes, quibus Thomistæ præmotionem, seu prædeterminationem probant, desumi a S. Thoma; objectiones, quas Adversarii contra proferunt, proponi a S. Thoma; solutiones, quas illi, adhibent Thomistæ, adhiberi a S. Thoma, ut amplius infra constabit: Ergo tandem rem, ac illi, docuit S. Thomas; immo nec nomina tacuit, ut infra ostendam in solutione objectionum.

§. VIII.

Probatur Præmotio rationibus.

JUstissimam causa æquis semper rationibus abundat. Quæ vero justior esse potest, quam quæ dominium Dei & dependentiam causarum secundarum a prima defendit? Nobis itaque hoc nunc agentibus plures, ac validæ rationes se offerunt, e quibus eas præcipue seligemus, quas ipse S. Thomas usurpat.

RATIO PRIMA.

Præmovet Deus, quia Primus motor.

HÆC ratio sic expendi potest. Causæ secundæ non agunt nisi motæ & applicatæ a Deo; Sed hæc motio, seu applicatio, est physica & prævia: Ergo datur physica præmotio. Minor duo dicit. 1. Quod motio causæ secundæ

cundæ a prima, si detur, sit physica. 2. Quod sit prævia. Primum constat, quia non est motio per modum objecti & finis, quæ dicitur *moralis*; sed per modum causæ efficientis, quæ dicitur *physica*. Est enim a prima causa formaliter ut tali, idest, exercente munus primæ causæ efficientis & non objecti allicientis. Deinde est motio communis omnibus causis secundis; qualem esse moralem palam repugnat. In hoc nulla est difficultas. Secunda vero pars minoris etiam constat. Nam causa est prior effectu, & motio suo termino: Sed actio causæ, quæ agit ut mota & applicata ab alia, est effectus & terminus illius motionis; movetur enim ad agendum, & agit quia movetur & applicatur: Ergo motio illa est prior actione causæ secundæ. Unde S. Thomas 3. Cont. Gent. cap. 149. ex Aristotele, ut principium per se notum statuit, *Motio moventis est prior motione mobilis ratione & causa*. Itaque minor constat.

Major vero [præterquam effatum est tum apud Patres, tum apud Philosophos, tum apud omnes tritum & ratum; qui ideo Deum *Primum Motorem* vocant, quod omnia moveat, seu, ut loquitur Boeth. *immotus manens dat cuncta moveri*, adeout citra temeritatem negari nequeat] sic probari potest. In moventibus & agentibus subordinatis secundum non agit nisi motum & applicatum a primo: Sed omnes causæ secundæ sunt subordinatæ Deo ut primo moventi & causæ primæ: Ergo non agunt, nec movent, nisi motæ & applicatæ a Deo. Minor constat. Major declaratur, primo inductione a S. Th. 3. cont. Gent. c. 67. Sic in naturalibus corpora inferiora moventur & excitantur ad agendum virtute superiorum corporum. In animalibus inferiores potentiæ moventur & applicantur a superioribus, ut in homine omnes aliæ a voluntate. In artificialibus inferiores Artifices moventur & applicantur a superiore artifice, cui subduntur. In politicis inferiores ministri a Principe. In exercitu milites a Duce, &c. Tum ratione. Nam in ea dependentia & applicatione sita est subordinatio causarum, ut inferior superiori subdatur, ei inserviat, ejus applicationem expectet. Unde cum agit, non ut mota ab ea, sed ut se movens, hoc ipso subordinationem ejus effugit, ut cum miles non jussus pugnat; cum appetitus non applicatus a voluntate, sed suo impetu prorumpit in aliquem effectum, jam subordinatio non est. Adde inconveniens. Movens non motum ab alio in aliquo opere, est in eo primum movens? Ergo hoc ipso quod est secundum movens respectu alicujus operis, oportet, ut non moveat nisi ut motum ab aliquo primo.

Hic aqua hæret adversariis. Molina 1. p. q. 14. ar. 13. Disput. 6. negat diserte; causas secundas moveri a Deo.

Suarez Metaphyf. Disput. 22 Sect. 2. num. 47. & 49. dicit moveri quidem, sed admodum improprie. Itaque omnes Antiquos ineptos facit, qui in re tanti momenti adeo improprie locuti sunt. Alii dicunt, moveri per concursum simultaneum. Nihil absurdius. Nempe ut si dicas, nautam moveri a socio, quia ipse non eum, sed cum eo navim movet. An non pari jure dici posset, Deum moveri a causa secunda, quia ipsa cum eo movet subjectum, in quod agit?

Confirmatur. Si causa secunda non prævio motu applicata, sed simultaneo concursu adjuta suum produceret effectum, nec causa secunda nec ejus effectus penderent a Deo ut a causa proprie prima, sed solum simultanea; Consequens est absurdum: Ergo & antecedens. Probatur sequela. 1. Ex ipsis terminis. 2. Exemplo trito adversariorum, plurium simul trahentium navim, quorum neuter respectu alterius causa prima dici vere potest. 3. Ex modo, quo Adversarii concursum simultaneum explicant, ut influxum partialem, se solo insufficientem, qui proinde, ut agat, tam eget influxu causæ creatæ, quam illa ipso.

Respondent, Deum dici causam primam, non præcise quia concurrit, sed quia virtutem, qua ei cooperatur causa secunda, illi dedit.

Sed contra. Ergo Deus non erit causa prima ex eo influxu, quo nunc agit, sed quo olim egit, cum causam produxit, quod plane absurdum: immo nec proprie dici poterit causa prima ex eo, quod causam, quam adjuvat, produxit: id eo exemplo constat. Cum pater trahit navim cum filio suo, etsi virtutem, qua filius agit, dederit, non tamen ob id proprie & formaliter dici potest actu agere ut causa prima, sed ut concausa respectu filii & motus navis; nec filius ut actu agens ei subordinari, sed solum coordinari intelligitur.

SECUNDA RATIO.

Præmovet Deus, quia causæ secundæ sunt instrumenta Dei.

HAnc rationem Deus ipse adhibet Isai. 10. ubi ut deprimat regis Assyriorum superbiam, expressis verbis hoc jus causæ principalis utentis creatura sua ut instrumento sic sibi vindicat: *Nunquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea, aut exaltatur serra contra eum, a quo trahitur? Quomodo si elevetur virga contra elevantem se, & exaltetur baculus, qui utique lignum est.* Hic loquitur

de

Rege, nempe de causa libera nulli mortalium subdita; quæ si attestante Deo ejus instrumentum sit, idem a fortiori dicendum de omni alia causa. S. Thomas hac ratione sæpe utitur, 3. de Potent. ar. 7. 3. cont. Gent. c. 66. 67. 147. ubi sic scribit: *Sub Deo, qui est primus intelligens & volens, ordinantur omnes intellectus & voluntates, sicut instrumenta sub principali agente.* Idem millies repetit de omnibus creaturis.

Probatur itaque præmotio ex eo capite. Instrumentum non agit ad effectum causæ principalis, nisi ut applicatum, proindeque præmotum a causa principali: Sed creaturæ in omni operatione sua agunt ad effectum proprium Deo: Ergo debent ab eo applicari, proindeque præmoveri. Major probata fuit a nobis in physica, cum de instrumentis. Et præterea suaderi potest, quod de ratione instrumenti sit, ut eo causa princeps utatur: usus autem est applicatio ad opus: unde his uti dicimur, quæ ad aliquid applicamus. Minorem sic probat S. Thomas. Ratio entis est proprius effectus Dei: nam causæ universalissimæ debet correspondere effectus universalissimus. Porro nihil universalius ente: Sed omnis creatura, dum aliquid agit, attingit rationem entis, hæc enim intime includitur in omni effectu: Ergo agit ad effectum proprium Dei.

Hæc S. Thomæ ratio illustrari potest exemplo artificialium. Sic videmus, rationem universaliorem, v.g. totius domus ordinem, esse proprium effectum artificis superioris; partes vero ejus respici a particularibus artificibus ut proprios effectus, aliam a fabro ferrario, aliam a fabro lignario, aliam a cementario &c. Quia tamen in his includitur aliquid ordinis ad totam domum, sub ea ratione non spectantur ab inferiori artifices, nisi ut ab instrumento; adeoque nec ad eas sic spectatas agit, nisi sub applicatione architecti. Unde cum latomus lapidem in ordine ad domum sub tali figura disponit, si figuram præcise spectes, ad eam se habet latomus ut causa principalis, proprium enim ejus opus est: at quatenus refertur ad domum, ad eam se habet ut causa instrumentalis, sub architecto ut causa principali applicante. Sic ratio universalis entis est effectus Deo proprius, entia vero particularia distribuuntur inter causas particulares ut proprii effectus. Quia tamen in his includitur ratio entis ut sic, sub eo respectu spectant ad Deum, ut ad causam principem: ad causas vero secundas, ut est instrumenta Dei. Unde, ut dixi de particularibus artificibus, si præcise spectes hanc rationem entis, ejus causa principalis est causa secunda: at ut relata ad ens in communi, jam spectat ad Deum, ut ad causam principalem, ad creaturam vero, ut ad instrumentum, sub Deo applicante agens.

Respondent adversarii 1. Creaturas proprie non esse instrumenta Dei. At repugnat non modo jam facta ratio, sed etiam adducta ipsius Dei authoritas.

Respondent 2. Instrumenta non debere moveri a causa principe. At id vindicavimus agendo de instrumentis. Deinde, quidquid fit de instrumentis naturalibus, certe artificialia videmus non agere nisi ut ab artifice mota. Porro Deus dicit, creaturas, etiam liberas, se habere ad illum, ut ad artificem ejus instrumenta. Reponent forte, impropriam esse locutionem. Reponam, immo falsam omnino fore, si Deus solum simultanee concurreret.

TERTIA RATIO.

Deus præmovet, quia est causa influxus causæ secundæ.

HÆC ratio, quæ desumitur ex S. Thoma in 2. Di. stinct. 37. quæst. 21. a. 2. sic formari potest. Ille causam præmovet, qui ejus actualem influxum in ea causat: Sed Deus actualem influxum causæ secundæ in ea causat: Ergo eam præmovet. Major constat. Causa enim est prior effectu: Ergo influxus alium causans est eo prior. Minor vero probatur. Omne ens, omnisque ejus differentia est a Deo, idque adeo certum est, ut S. Thomas oppositum hæreticum censuerit: Sed quod creatura, cum antea solum posset, nunc actu agat & influat, est aliquid, ut constat: Ergo hoc est a Deo.

Dices, esse a Deo simultanee concurrente.

Sed contra. Concursus simultaneus, ut ab Adversariis explicatur, non dat, sed exspectat influxum creaturæ; ideoque ab illis *partialis* dicitur, quod aliquid ex parte creaturæ illi accedat. At si contendant, illud ipsum, quo creatura in ratione actu agentis & Deo cooperantis constituitur, ab eo in ea causari, jam nec partialis erit, sed totalis; nec simultaneus, sed prævius; nec solum adjuvans, sed promovens.

Repones, influxum creaturæ esse a Deo, quatenus dedit virtutem, a qua procedit & causatur.

Sed contra. Cum Deus virtutes activas contulit, dedit quidem posse, sed non dedit actu agere & influere. Unde causam secundam eo influxu a se pendere fecit, ut ens secundum a primo ente; sed non ejus influxum, ut a causa superiori, hunc in inferiori causante: Ergo si illum præterea ei non influat, proprie non erit a Deo.

Argumentum urgentius est in causis liberis. Nam cum bene utuntur libero suo arbitrio, bonus hic usus, & actus eum consequens non eo solo referri potest in Deum, quod illis

illis liberum arbitrium contulit. Hoc enim cum Pelagius diceret, damnatus est ab Ecclesia, & merito. Cum enim liberum arbitrium vi suæ creationis æqualiter se habeat ad *agere & non agere*, ad bonum & malum, ex creatione sua non habet, ut hic & nunc bene agat. Itaque si Deus liberum solum arbitrium dederit, non usum ipsum, cum homo per illud bene agit, meliorem se ipse efficiet, quàm a Deo factus sit, quod ut exsecrandam superbiam detestatur S. Augustinus lib. 12. de Civ. Dei c. 9 Nec dicas, id dicere non posse, quia adjuvatur a Deo. Nam & illud adjutorium ab Adversariis indifferens statuitur. Quid itaque faciet, ut illæ vires, tum innata hominis, tum adjuncta Dei, ad bonum & malum indifferentes, ad bonum potius flectantur? sane, juxta Adversarios, ipse homo proprie, ac per se causa sibi erit tanti boni, ut etiam fatetur Molina supra re'arus. At contra reclamat orans Ecclesia, immo ipse Molina dum loquitur cum Ecclesia hanc non minus veram, quam humilem confessionem toties repetente: *Deus, a quo bona cuncta procedunt. Deus virtutum, cujus est totum, quod est optimum. Deus omnium bonorum largitor, &c.* Ac paulo plenius Apostolus: *Quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia, ipsi gloria in secula. Amen.*

QUARTA RATIO.

Deus præmovet, quia est universalis provisor.

HÆC ratio, quam sæpe expendit S. Thomas, sic formari potest. Ille, qui respicit finem ultimum Universi, omnes causas sibi cooperantes debet applicare, & movere ad hunc finem: Sed Deus respicit finem totius universi: Ergo ejus est omnes causas ad illum movere & applicare. Minor constat: est enim universalis Provisor & Gubernator. Major vero probatur. Ille, qui finem ultimum Universi respicit, debet omnia in illum dirigere & perducere, ut Ducis est, qui victoriam proprie ut finem respicit, omnes milites ad eam dirigere, & tandem perducere: Sed non potest dirigere, nisi applicet & moveat ad agendum conformiter ad hunc finem; nam nihil concurrendo non dirigit, immo concursus simultaneus, ut explicatur ab Adversariis, potius dirigitur a causa secunda, quam dirigat: Ergo debet movere & applicare. Vide S. Thomam 1. 2. q. 9. ar. 1.

Illustratur hoc argumentum ex iis, quæ humana ratio facit. Cum enim alicui cura finis ultimi in negotio imponitur, quantum potest cavetur, ut omnes ad hunc finem collaborantes ipsi maxime subdantur, nec solum ei coopere-

perentur, aut ille ipsis, sed potius ut nihil omnino agant, nisi ex ejus ductu & applicatione. Hoc enim ad rectam rationem maxime pertinere mens humana clare perspicit, nec aliter finem posse commode obtineri. Hinc Romani duces inferiores injussu imperatoris pugnantes, etiam si vincerent, plectebant. Cum itaque Universum summa, & potentissima ratione optime sit constitutum, necesse est, ut in eo inferiores causæ illi, quæ præest, & finem ultimum respicit, perfectissime subdantur, nec quidquam moliri queant, nisi ejus ductu & applicatione. Atque ita factum Scriptura testatur, cum ait, *omnia Deo servire, in manu ejus esse, ejus præcepto agere, ejus verbum facere*, &c. quod cum ad creaturas irrationales extendatur, intelligi nequit de ordinatione aliqua morali, sed de impulsu physico cuncta in finem a Deo intentum applicante.

Confirmatur. Cum providentia sit infallibilis, necesse est, ut res sibi subditas ad finem suum infallibili directione perducat: Sed sola præmotio id præstare potest: Ergo datur. Major constat. Minor probatur. Nam quidquid præter eam ponunt Adversarii, fallibile est; concursus enim simultaneus est indifferens, motiones morales sæpius inefficaces: Ergo infallibilitas divinæ providentiæ exigit aliquid amplius & efficacius, nempe præmotionem, ut certissimam ejus exsecutricem. Hoc S. Thomas 1. p. q. 103. ar. 8. *Omnis*, inquit, *inclinatio sive naturalis, sive voluntaria, nihil aliud est, quam impressio a primo movente, sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est, quam impressio a sagittante*. Ex quo concludit, quod divinæ Gubernationi nihil resistit: *Eo, quod*, inquit, *omnia, quæ agunt vel nota aliter, vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur*.

En germanum, nobilem, Deo dignam, Scripturis conformem rationem explicandi infallibilitatem Providentiæ in ipsa præmotione, seu impressione a primo movente in omnia derivata fundatam; quam deserentes adversarii Scientiæ mediæ Providentiam, ne oberraret, dirigentis commentum excogitare coacti sunt. At hæc fusius Theologi.

QUINTA RATIO.

Causa creata debet præmoveri a Deo, quia est indifferens & contingens.

Constat, plerasque esse causas ex se indeterminatas & contingentes. In his speciali ratione necessitas præmotionis sic vindicari potest. Ab eo, quod est ad utrumlibet,

libet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio determinetur ad unum: Sed pleræque causæ secundæ sunt ex se indifferentes ad utrumlibet, maxime voluntas humana; Ergo non agunt, nisi determinentur ad unum, scilicet a causa prima, quæ sola potest determinare voluntatem. Minor constat. Major est axioma a Commentat. 2. Physic. positum, quod sæpius usurpat S. Thomas. Et est per se notum: Nam nulla est ratio, cur causa, quandiu est indifferens, & æqualiter se habet ad opposita, in hoc potius, quam in aliud propendeat. Porro nihil est, nisi sit aliqua ratio, cur sit potius, quam non sit.

Respondebis 1. Causam determinari per suam actionem.

Sed contra. Non effectus causam, sed causa effectum determinare potest. Actio vero comparatur ad causam, ut ejus effectus. Deinde cum causa indifferens est ad agendum & non agendum, nulla est ratio, cur actio exeat potius quam non exeat a causa, & proindeque illam determinat.

Respondebis. 2. Causam liberam determinari ab objectis; ut homo indifferens ad amandum potius, quam non amandum, determinatur ad amorem per beneficium ab alio receptum.

Sed contra. Objectum solum determinat ad speciem, non ad ipsum exercitium. Immo posita objectiva illa determinatione voluntas est adhuc indifferens, & ad speciem & ad exercitium, maxime secundum Adversarios; quippe libertatem definiunt, qua voluntas positis omnibus prærequisitis potest agere & non agere. Immo plerumque opposita agere. A quo ergo determinabitur? Addesne præter objectum, concursum simultaneum. At & ipse indifferens est, potiusque a voluntate determinari magno consensu ejus defensores asserunt.

Reponunt tandem, & melius juxta sua principia, voluntatem, etsi indifferentem, se ipsam determinare; illudque axioma esse falsum.

At adeo menti perspicuum est, ut quivis non præoccupatus eorum potius opinionem falsam censeat, ut quæ cum vero clare percepto non cohæret. Deinde voluntas creata jam foret primum determinans; non enim ab alio determinaretur. Porro tam repugnat, ut sit primum determinans, ac ut sit primum movens, prima causa; immo hæc ex illo clara sequuntur: foret enim in eorum opinione primum movens, primaque causa suæ determinationis?

Dices, Voluntatem divinam se ipsam determinare cum sit indifferens. Quid ni & creata?

Resp. Quia est creata, & ideo non prima, ac potentia-

litati permixta. At voluntas divina, cum sit prima, summe in actu determinat se ipsam; aut potius determinat sua objecta. Non enim illa, ut voluntas humana, est in potentia ad suum actum, ut egeat alio eam in actum reducente, & sic determinante, sed tota potentialis indifferentia est ex parte objectorum, quæ ipsa suo actualissimo dominio determinat. At hæc ad reconditiorem Theologiam spectant.

Cæterum, ut videas quantum hic aberrent Adversarii a doctrina S. Thomæ, ille cum hoc Axioma objecisset adversus libertatem divinam 1. par. q. 19. ar. 3. ad 5. Axioma ut certum supponens ita respondet: *Dicendum, quod causa, quæ ex se est contingens, oportet, quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Vides omnem aliam causam indifferentem, & contingentem debere ab alio determinari, juxta S. Thomam.

At, inquies, S. Thomas sæpe dicit, voluntatem se ipsam determinare per rationem, idque proprium esse causæ liberæ.

Fateor, sed sub Deo applicante, & movente, ut idem dicit S. Thomas conceptis verbis 1. p. q. 83. art. 1. ad 3. Sed de hoc infra. Interim breviter accipe, quomodo voluntas creata se determinat. Deo applicante, voluntas ex se indifferens ad agendum & non agendum, determinatur ad agendum; ac primo prorumpit in amorem boni ut sic, qui ideo tribuitur Deo speciali modo, quod voluntas ita a Deo ad illum determinetur, ut ipsa se non determinet. Vi illius actus ratio inquirit, quid agendum ad illud bonum, ac mixtis variis actibus utriusque illius potentiæ tandem prorumpitur in judicium practicum, *hic & nunc esse eligendum*; ex quo sequitur determinata electio; sicque liberum agens dicitur se ipsum determinare, quod propria ratione & voluntate concurrentibus hoc judicium determinans sibi formaverit, sed tamen sub Deo semper has potentias juxta propriam conditionem ad agendum applicante. Unde semper se habet, ut primum determinans tollens indifferentiam passivam voluntatis, ac illi conferens indifferentiam illam activam & dominativam, qua sibi per rationem electiones proprias determinat. Sicque utrumque conciliatur ac cohæret, & voluntatem seipsam, & Deum voluntatem determinare. Nam illa se determinat, ut secundum agens per suam deliberationem. Deus vero illam determinat, ut primum agens per præmotionem, quæ applicat ad exercitium.

SEX-

SEXTA RATIO.

Deus præmovet, quia est omnium Dominus.

HAC ratione maxime utitur S. Augustinus, quæ sic formari potest. De ratione domini est applicare sibi subditos ad suas operationes, applicatione quidem morali per imperium, si dominium ejus morale sit, ac solum moraliter ei subditi subjiciantur; physice vero, si physicum, ac in ipsa rerum natura constitutum habeat dominium. Sed Deus est supremus omnium Dominus, non pure moraliter ex aliqua subordinatione morali, sed naturaliter ex ipsa creaturæ naturali conditione. Ergo ad eum spectat omnia naturalia applicare. Minor constat. Major etiam. Nam actus domini est re sibi subdita ad nutum uti. Porro usus in applicatione consistit.

Confirmatur. In doctrina adversariorum ne vestigium quidem divini dominii apparet. In actionibus creatura potius dominatur, Deus ad summum necessarius adjutor cernitur. Causas quidem condidit, sed eas statim emancipavit, ut pater jam adultum filium. Hæ pro suo jure, ut libet, agunt. Adest solum illis Deus semper ad coagendum paratus, expectans, non efficiens, ut agant. Ad liberas præterea fungitur munere consiliarii per motiones morales; item exploratoris per scientiam mediam; Domini aliquantulum per leges, sed dominio pure morali, cui ut plurimum homines repugnant; naturalis, ac efficacissimi, quale summum, ac supremum naturæ principem decet, ne umbram quidem hic vides. Nam quod rerum actiones impedire queat concursus subtractione aut extendere uberiori concursu, dominium concursus sui, non actionis creaturæ, arguit. Sic enim & socii & servi ad aliquod opus necessarii illud impedire queunt, aut promovere. Quomodo ergo stabit illud Regii Vatis? *Quoniam omnia serviunt tibi*. Vereor, ne in adversariorum sententia pene verius dici posset, *Quoniam tu servis omnibus*. Hinc inaudita apud antiquos interpretatione huc detorquent illud Isai. 43. *Servire me fecisti in peccatis tuis*, quod absit, dictum sit de divino influxu, quasi serviat ad peccandum; sed ut omnes alii exponunt, intelligitur de victimis, de quibus eo loci Propheta loquitur, quas sacerdotes ad sua lucra convertebant. Vel juxta Lactantium & S. Hieronymum, exponitur de Christo, qui propter peccata nostra servi formam accepit, & tot labores pertulit. Unde non dicit Scriptura, *Servire me fecisti peccatis tuis*, quasi ad peccandum tecum; sed *in peccatis tuis*,

tuis, idest, ob peccata tua, ut ea delerem. Unde subditur, *Ego sum, qui deleo iniquitates tuas*.

SEPTIMA RATIO.

Causa creata eget præmotione Dei, quia ex se activa non est nisi in actu primo.

HÆC ratio profundissima est & efficacissima, quam hic accuratius expendemus ex penitissimis S. Thomæ principiis.

Itaque sic argumentor. Impossibile est, ut creatura agat, nisi constituta sit in ratione principii in actu secundo operativi: Atqui constitui nequit in ratione principii in actu secundo operativi per suam virtutem agendi, nec per concursum simultaneum, sed per solam præmotionem: Ergo ut creatura agat, eget præmotione. Ut argumentum omni ex parte convincat, utraque præmissa demonstranda nobis est.

Major supponit rem apud omnes certam, nempe duplicem statum virtutis activæ, habitualem, & actualem; seu in actu primo, & in actu secundo. Sic qui scientiam habet, sed actu non cognoscit ea, quæ scit, dicitur sciens habitualiter, seu in actu primo. Dum vero actu per scientiam cognoscit, dicitur sciens actualiter, seu in actu secundo: in quo statu scientia sine dubio perfectior & actualior est, quam in primo. In priori enim habet aliquid potentialitatis admixtum; nam si omnem propriam actualitatem haberet, suum actum exsereret. Unde quia scientia Dei est actualissima, & nullo modo in potentia, semper actu cognoscit ea omnia, ad quæ se extendit. Ea distinctione supposita. Major argumenti adeo clara est, ut nemo eam inficiari queat. Nam quod solum habet principium operativum habitualiter, & in actu primo, actu non agit; immo implicat contradictionem, ut agat quandiu tale agendi principium in eo stat imperfecto, & otioso manet: Ergo ut creatura actu agat, oportet, ut sit constituta in ratione principii actualiter, perfecte, & complete operativi. In hoc nulla est difficultas.

Minor vero probatur. Et in primis creaturam non constitui per concursum simultaneum Adversariorum in ratione principii in actu secundo operativi constat, nec ipsi diffiteri possunt. Nam hic concursus semper præsto est. Unde si per eum agens constitueretur in ratione principii operativi, omne agens esset semper operativum in actu secundo. At manifestum est, pleraque agentia esse solum operantia in actu primo, ut sciens, dum dormit. In hoc itaque nulla est difficultas.

Quod

Quod vero nec per suam virtutem activam creaturæ constituatur in ratione principii in actu secundo operativi, probatur. Virtus activa creaturæ est solum operativa in actu primo & habitualiter, seu est primum operandi principium, non ipsa ultima actualitas: Ergo non constituit agens in ratione principii in actu secundo operativi. Consequentia est evidens. Antecedens probatur ratione S. Thomæ 1. p. q. 54. ar. 1. *Impossibile, est* inquit *quod aliquid, quod non est actus purus, sed habet aliquid de potentialitate permixtum, sit sua ultima actualitas*: Atqui virtus activa creaturæ non est actus purus, sed habet aliquid de potentialitate permixtum: Ergo non est sua ultima agendi actualitas, sed solum actus primus exsistens in potentia ad ultimam agendi actualitatem. Idem manifesta inductione confirmatur. Sic in agentibus liberis [de quibus præcipua nobis cum Adversariis quæstio est, an egeant præmotione] virtus eorum activa, nempe intellectus & volontas, est solum ex se operativa in actu primo: unde sepe visuntur in statu actus primi, seu habituali & otioso, Porro si nobilissimæ hæ facultates ex se sunt solum activæ in actu primo, idem a fortiori censendum de ignobilioribus. Atque in plerisque id experientia confirmat. Sic appetitus sensitivus, facultas motrix, non sunt activa per se in actu secundo. Non enim semper sunt in actu, sed sæpe in otio; immo etiam cum nihil illis deest ad operandum, solo voluntatis nutu suspensa manent & feriantur. Idem dicendum de sensibus; plerumque enim & ipsi otiantur, uti & facultas altrix in sene, generativa in puero, seminalis in ovo & grano, quæ nihil molitur, etsi materia adsit, donec excitetur. Immo calor licet maxime activus videatur, ex se non est nisi activus in actu primo, ac separari potest à suo actu secundo; ut constat in calore, ut vocant, potentiali, de quo vide in Physica ubi de Elementis. Idem sentiendum de omni qualitate naturali activa, licet quædam semper esse videantur in actu secundo, non quod tales sint ex sua essentia, sed quod semper adsit id, quo tales sunt; At re ipsa in iis etiam duplex status distinguitur, potentialis, seu actus primi; & actualis, seu actus secundi: Ergo virtus activa omnis agentis creati seu liberi, seu naturalis, non est ipsa ultima actualitas operandi, seu principium in actu primo, & habitualiter ex se operativum: Ergo ut agens creatum constituatur in ratione principii in actu secundo & completo activi præter virtutem suam activam, & concursum simultaneum, admittenda est aliqua ulterior actualitas a primo agente, qui semper est in actu derivata, qua virtutes activæ creatæ ab illo statu habituali & otioso ad ipsum agendi exercitium, pro suo quæque modo, reducantur, quave ultimo com-

complente fiat, ut hic & nunc suas actiones, effectusque parturiant; ut sic ultima essendi & agendi actualitas sit a Deo, ut proprius ejus effectus. Porro hic ultimus agendi vigor a prima causa in omnes alias effusus, & reducens eas ad ipsi agendi exercitium, a nobis *Præmotio* vocatur.

Respondebis, Agentia creata constitui in ratione principii in actu secundo operativi per propriam actionem a se productam, quæ ideo dicitur actus secundus operandi.

Sed contra. Actio duobus modis sumi potest. Primo pro ipsa ultima activitate complente potentiam ad agendum non ab ipsa potentia producta, [repugnat enim, ut aliquid majorem sibi perfectionem det, quam habeat] sed ab eo, qui potentiam applicat, & reducit in actum, accepta; quo sensu aliquando sumitur actio a S. Thoma, ut notavi 1. par. Physicæ, Disput. 3. q. 1. ar. 2. & sic verum est, agens constitui in ratione principii in actu secundo operativi per suam actionem, illamque esse ultimam agentis actualitatem, ac proprie actum secundum: sed eo sensu actio erit ipsa præmotio Secundo actio sumi potest pro aliquo ab agente producto, ut sumitur ab adversariis. Hoc sensu sumpta actio, etsi denominet formaliter causam agentem, non tamen ipsa potest esse actualitas complens causam in ratione principii activi, & rari cui agens antea illam non pro undens jam eam pro undat; alias esset causa, cur ipsa esset, id est causa sui ipsius, quod manifeste repugnat. Itaque præter actionem sic sumptam immo prius natura, quam agens eam producat, oportet, ut intelligatur ultimo completum in ratione principii activi In tantum enim agit, in quantum est in actu. Ergo prius est, ut sit perfecte & integre in actu, quam ut quidquam ex eo prodeat. Unde quærenti, cur Petrus v.g. non semper actu contempletur ea, quorum habet scientiam, si diceres, quia contemplatio actu non producitur ab eo, deridetur inepta responsio. At si diceres, quia ejus scientia non est summe actualis; sed solum actus primus contemplandi, expectans, ut reducatur aliunde ad actum secundum, apte responderes; solumque restaret quærendum, quid sit id, quod hanc scientiam reducit ad actum secundum contemplandi Et in hoc nulla est difficultas.

Repones. Facultates inferiores applicari ad actum a superioribus creatis, ideoque non egere præmotione. Ut vis seminalis grani, hieme torpens, excitatur verno solis calore. Facultas motrix hominis applicatur ad exercitium ab ejus appetitu, appetitus ab imaginatione, imaginatio a ratione, ratio a voluntate, quæ in homine movet ad exercitium alias facultates.

Hoc

Hoc argumento quidam persuasi dicunt, Deum non præmovere immediate omnia, sed solum prima agentia ipsi immediatiora, eaque solum ad primum actum, quo se deinceps & alia movent: ut voluntas, inquiunt, solum movetur a Deo ad primum actum, qui est volitio finis ipsa vero in actu facta movet intellectum ad deliberandum de mediis, & per hanc deliberationem movet se ad electiones suas, Deo ad eas non applicante. Hanc vero putant esse mentem Aristotelis 8. Phys. c. 7. & S. Th. 1. 2. q. 9. ar. 4. aliisque in locis.

Sed alluntur; nec advertunt, quam late pateat hoc S. Thomæ principium 1. 2. qu. 9. ar. 4. *Omne quod est, quandoq. e agens in actu, & quandoque in potentia*, [id est cujus vis activa non est ultima sua actualitas] *indiget moveri ab aliquo. Oportet enim, ut, id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est in actu*; ut ait art. 1. Nam etsi eo principio apertius probetur, quibusdam gradibus esse deveniendum ad aliquem primum motorem, a quo incipiat motus tum naturæ, tum voluntatis, quique specialius, ac singularius moveat prima moventia naturalia, & voluntatem ad primum actum, attamen si profundius penetretur, probat, Deum immediate movere secunda moventia; etiam quæ moventur ab aliis creatis, & voluntatem, etiam ad eos actus, ad quos seipsam movet & applicat. Nam virtus illa derivata a Superiori movente creato, magis complens inferius agens, non est sua ultima actualitas, cum nec ipsa virtus superioris agentis cujus est participatio, sit sua ultima actualitas, ut constat in doctrina S. Thomæ 1. p. q. 54. art. 1. Unde est solum ex se activa in actu primo. Sed juxta S. Thom: virtus quæ est solum activa in actu primo, ut agat, debet reduci ab aliquo ad actum secundum & ultimum: Ergo agens creatum quantumvis instructum tum propria, tum ab aliis superioribus participata virtute, adhuc eget reduci ad actum ultimum ab aliquo, nempe ab eo, cujus virtus est sua ultima actualitas, quique proinde solus eam dare aliis potest.

Et hoc est, quod dicit S. Thomas 3. contra Gentes cap. 66 *Ultimum complementum agentis secundi est ex virtute agentis primi*. Unde Quæst. 3. de Potent. art. 7. docet omnem omnino virtutem creatam, sive immediate a Deo collatam, sive ab illis agentibus acceptam egere motione divina. Et 1. 2. q. 109. art. 1. *Quantumcumque*, inquit, *aliqua natura, sive corporalis, sive spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo*. Nempe quia semper ultima actualitas agendi in omni agente, sive superiori, sive inferiori est immediate a Deo, ut a primo, & per essentiam agente,

te; sicut ultima essendi actualitas in omni ente, sive a solo Deo, sive etiam a causis secundis producatur, est a Deo immediate, ut ab ente primo & per essentiam, tanquam proprius ejus effectus. Atque hunc probat S. Thomas 1. p. q. 8. ar. 1. Deum esse præsentem immediate in omni re. Et quæst. de Potent. art. 7. operari immediate in omni operante. Itaque agentia creata superiora perficiunt quidem in eriora magis complendo earum vires activas, & voluntas per judicium practicum movet se, ac determinat ad eligendum, attamen nec virtus agendi a superiore inferiori communicata, nec judicium practicum in vi intentionis formatum est ipsa ultima actualitas, qua agens inferius agat, & facultas electiva eligat, sed se habent, ut aliquæ aut dispositiones, aut formæ prærequisitæ, quibus positis, Deus, qui unumquodque movet juxta suam dispositionem, applicat facultates iis affectas ad agendum. Et sic dicitur, *attingere a fine usque ad finem fortiter*, id est, a primo agente creato usque ad infimum, *& disponere omnia suaviter.* Hæc paulo fusius, sed rei momentum id exigebat.

Hanc sublimiorem, & abstrusiorem doctrinam egregie illustrat Marsilius Ficinus ex S. Dionysio & Platone, exemplo sensibili, quo etiam usus est S. Thomas 3. cont. Gent. c. 67. Sic, inquit, Videmus, quod Sol, qui est veluti principium totius visibilitatis, corporibus dedit colores si ita non est, suppone. Hi colores, ut diminutæ lucis participationes, visibiles quidem sunt, sed solum in actu primo; ideoque ut in actu secundo moveant oculum, & actu videantur, egent semper prævio quodam solis illustrantis influxu, quo complente jam suum munus obeant, alioquin nusquam. Eodem modo primum agens, qui est purus agendi actus, facultatem agendi dedit creaturis; at illa facultas, cum deficiat ob illa pura agendi actualitate, potentialitati permixta est; adeoque solum activa in actu primo. Unde ut in actu secundo agat, indiget influxu sui principii eam complente, & illi ultimam actualitatem inspirante, idque per modum motionis transeuntis, quia hæc ultima actualitas in solo actu puro *esse* fixum habet; in aliis vero *esse* fluens, ut loquitur S. Thomas Quæst. 3. de Potent. art. 7. ac veluti per modum irradiationis, ut illuminatio in coloribus.

Probatur Præmotio exemplis:

NON desunt plura & aptissima exempla, quibus explicari & confirmari possit præmotio physica, quæque non semel variis in locis usurpat S. Thomas. Generaliter enim videmus in causis subordinatis inferiorem non agere, nisi motam & applicatam a superiore, ut in-

quit.

quit 1.p. q 105. ar.5. Ideoque 3. cont. Gentes c.147. præclare ait: *Divinæ providentiæ legem esse, ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur* Sic quia corpus, & omnia ejus membra subordinantur animæ, non agunt nisi ex ejus motione & applicatione. Quia ceteræ potentiæ subordinantur voluntati tanquam suæ reginæ, non operantur, nisi quatenus moventur ab illa. Quia membra subordinantur cordi, nullus in eis motus fit, nisi prius ab illo vitalem influxum recipiant, quo intercepto, vel penitus cessante, ut in deliquio & morte, cætera membra torpent. Sic quia sublunaria subordinantur cœlis, non agunt, nisi prius vivifico siderum influxu excitentur, ut patet in plantis, quarum virtus languescente per hiemem siderum calore manent otiosa. Idem patet in artificialibus subordinatis. Sic enim prima horologii rota cæteris omnibus motum influit. Idem in politicis. Sic enim propter subordinationem miles non agit, nisi applicetur a suo Duce, & Dux a Tribuno, Tribunus ab exercitus Imperatore, Imperator a Rege. Et Judices inferiores nihil valde decernunt, nisi in quantum mittuntur, & applicantur a supremo, nempe Principe.

Certum est autem, omne agens creatum subordinari immediate agenti increato, ac intimius ab eo pendere, quam corpus ab anima, potentias a voluntate, membra a corde, sublunaria a cælestibus, &c. Ergo a fortiori debent prius applicari & moveri a Deo. Unde mirum est, Adversarios id denegare Deo respectu causarum secundarum, quod uni causæ secundæ competere videmus respectu alterius, cum tamen magis dependeant causæ creatæ a Deo, quam quælibet causa secunda ab altera.

Probatur ultimo Præmotio ex inconvenientibus.

PRimus inconveniens, quod ex negatione præmotionis sequitur, est, Deum non fore causam primam totius entis. Ut enim arguit D. Thomas in 2. Disp. 37. quæst. 2. ar. 2. *Non potest vitari, quin voluntas humana sit primum agens, si ejus actio non reducatur in aliquod prius agens;* Sed per concursum simultaneum actio creaturæ reducitur solum in Deum simultanee agentem: Ergo ex illa sententia sequitur, Deum non esse primum agens.

Secundo sequitur, influxum Dei subjici creaturæ, illamque esse priorem Deo in causando. Dicunt enim Adversarii, influxum Dei semper esse paratum, ut creatura illo utatur, vel non utatur, pro ut libuerit, ac proinde creaturam priorem, & Deum posteriorem faciunt in

agen-

agendo, non prior est, qui utitur, quam ille, quo utitur.

Tertio sequitur, Deum non esse dominum creaturæ saltem liberæ. Docent enim Adversarii, Deum offerre suum concursum indifferentem voluntati; & per scientiam mediam, ut vocant, explorare quomodo sit eo usura totamque providentiæ œconomiam, & certitudinem committunt huic exploratrici scientiæ sæpius usurpantes illud effatum: *Nihil Providentia decernit, nisi Præscientia exploraverit*. Ergo Deus in eorum sententia potius explorator est nostrarum actionum, quam dominus nostrarum voluntatum.

Quarto sequitur, aliquid fere impossibile Deo, nempe efficere, ut homo agat in illis circumstantiis, & cum illis motionibus moralibus, in quibus Deus prævidet, eum ex se ipso non esse acturum. Dicunt enim, divinum influxum exspectare cooperationem creaturæ: Ergo per illum Deus non potest efficere, ut creatura consentiat, sed potius id a creatura expectat.

Quinto sequitur, Creaturam aliquid habere, quod non acceperit a Deo. Usus enim concursus simultanei non datur ab ipso concursu simultaneo: Ergo nisi admittatur præterea concursus applicativus, creatura ex se ipsa, & non a Deo habebit saltem, quod utatur concursu simultaneo. Pono casum. Deus eundem concursum simultaneum offert Petro & Joanni, & Joannes illo recte utitur, non vero Petrus: an non potest gloriari Joannes supra Petrum, se consensisse divino concursui, quod tamen est contra Apostolum dicentem, non esse gloriandum ex eo, quod bene agamus, quia nihil habemus, quod non acceperimus. Hoc argumentum, sicut & plura alia inconvenientia, prosequi solent Theologi agendo de voluntate, & scientia Dei, ejusque gratia; atque idcirco de his parcimus nos.

Fateamur ergo tot testibus & rationibus convicti, Deum omnes creaturas ad singulas actiones applicare, ita ut nihil in Mundo fiat, nisi ex applicatione & prævia Dei motione, illamque doctrinam esse omnium seculorum traductione propagatam, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, a Patribus inculcatam, a Philosophis probatam, a S. Augustino egregie propugnatam, a S. Thoma illustratam, rationibus confirmatam ac demonstratam, exemplis demum, & omnium argumentorum genere stabilitam. Unde Deus non ob aliud primi motoris nomen obtinuit, quam quod, quæ agunt, prius ab eo moveantur, & applicentur ad agendum.

A R-

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum & quomodo Deus praemoveat ad actum peccati.

IN peccato duo diligenter distinguenda sunt, *actio*, & *malitia*, seu *effectus*, & *defectus*. Peccatum enim est monstrum. Unde sicut in monstro duo sunt, entitas, & deformitas, ita in peccato invenitur entitas actionis, & deformitas malitiae. Certum est, Deum non causare malitiam peccati, quamvis oppositum docuerit Calvinus, propter quam doctrinam ejus libri etiam a Lutheranis fuerunt publice combusti: ut enim dicit Fulgentius: *Deus non est author illius, cujus est ultor*. Aliqui tamen ex Adversariis feruntur docere, malitiam peccati esse a Deo simultanee, quamvis non crediderim, homines Catholicos ita sentire posse: quippe intolerabilis est haec sententia; Deus enim nec author, nec socius esse potest peccati. Caeterum quantum ad entitatem, seu actionem, quae reperitur in ipso peccato, sit,

TERTIA CONCLUSIO.

DEus causat actionem peccati, physice praemovendo ad illam; non ut mala est, sed praecise ut actio est. Ita S. Thomas 1.2.qu.79.ar.2.& aliis in locis. D. Augustinus lib. de Gratia & Libero arbitrio, cap. 2. ubi loquendo de Semei, dicit, *Deus voluntatem ejus malam in hoc peccatum inclinavit*. Quod intelligendum est, non quantum ad malitiam, sed quantum ad substantiam actus, seu, ut dici solet, non quantum ad formale, sed quantum ad materiale peccati; sicuti & alia ejusdem S. Doctoris loca, in quibus dicit, Deum movere ad actiones malas.

Probatur primo Conclusio argumentis omnibus, quibus supra generaliter ostendimus, Deum movere, & applicare creaturas ad omnes earum actiones; Sed in peccato reperitur actio; Ergo Deus movet ad illam.

Secundo. Quodlibet ens derivatur a primo ente, ut a prima causa; Sed actio peccati est aliquod ens: Ergo derivatur a primo ente, ut a prima causa.

Tertio. Omnis motus causatur a primo motore; Sed Deus est primus motor omnium spiritualium, & corporalium creaturarum: Ergo causat omnes illarum motus, ac proinde etiam actionem peccati. Hae duae rationes sunt S. Thomae 1.2.q.79. ar.2.

Quaeres, cur Deus, qui nos ita in sua potestate habet, ut nihil agamus, nisi moti ab ipso, nos moveat ad actio-

nes

nes malas, & non semper ad bonas; præcipue cum ipse adeo bonus sit, & bonorum amicus.

Respondeo, certissimum esse, quod Deus absolute posset impedire omnia mala, & facere, ut omnes semper bona agerent, neque id negari potest salva Dei omnipotentia. Unde ista difficultas omnibus solvenda est, & non solum Thomistis. Porro commode solvitur dicendo, Sapientiam divinam non debere impedire omnia mala sed plura permittere. Quia ut discurrit D. Thomas 1. p. q. 22. ar. 2. ad 2. Deus est provisor universalis omnium rerum; de ratione autem provisoris universalis est, ut permittat quosdam defectus, ne impediatur bonum Universi: si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent Universo; non enim esset vita Leonis, nisi esset occisio animalium; nec patientia Martyrum, nisi esset persecutio tyrannorum. Permittit ergo Deus mala in Mundo propter Universi pulchritudinem, ut ordinationes sæculorum tanquam pulcherrimum carmen quibusdam antithetis honestet, inquit D. August. lib. 11. de Civit. Dei cap. 18. Nam Universi pulchritudo consurgit ex ordinata bonorum, & malorum commixtione, sicuti silentii interpositio dulciorem efficit cantilenam, ut ait S. Thomas 3. contra Gent. c. 73. & umbræ ipsæ tabellas exornant, sine quibus omnis pictura, quantumvis lucidissimis coloribus expressa, esset imperfecta. Unde præclare S. Augustinus Serm. de Machabæis: *Pictor novit, ubi ponat nigrum colorem, ut fit decora pictura; & Deus nescit, ubi ponat peccatorem, ut sit formosa creatura?* Deus tamen cum sit optimus, etiam ex istis malis, quæ permittit, majora bona semper elicit, juxta illud ejusdem S. Augustini in Enchir. cap. 11. *Deus non fineret, malum aliquod esse in suis operibus, nisi usque adeo esset omnipotens & bonus, ut benefaceret etiam de malo.* Adde præterea, quod Divinæ Sapientiæ lex exigit, ut Deus unumquodque moveat juxta ipsius conditionem, sicut perpetuo inculcat D. Thomas ex Dionysio. Cum igitur sint aliquæ creaturæ peccabiles & defectibiles, debet illas ita movere, ut in actione, ad quam movet, sæpe malitiam permittat, quamvis eam nunquam attingat.

Quomodo autem fiat, ut motio divina ad istas malas actiones, non ut malæ sunt, sed ut actiones sunt, se extendat, egregie explicat D. Thomas q. 3. de Malo, ar. 3. & 1. 2. q. 79. Nempe quia motus primi motoris non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque juxta illius conditionem. Cum ergo aliquid est in dispositione debita ad recipiendam motionem primi motoris, sequitur actio perfecta juxta intentionem primi moventis; sed si non sit in dispositione debita ad recipiendam

dam talem motionem, sequitur actio imperfecta. et tunc id, quod est de defectu, non reducitur in primum movens, quia talis defectus, non est in actione, nisi in quantum agens secundum deficit a primo movente: sicut quidquid est de motu in tibia claudicante, procedit ab anima movente tibiam; quidquid vero est de defectu, est a tibia curva, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium omnium motionum, si voluntas fuerit in dispositione debita ad recipiendam motionem Dei, semper sequetur actio bona, ut patet in Beatis: si vero voluntas fuerit in prava dispositione, sequetur actio mala, ut patet in damnatis, qui semper peccant: si demum voluntas fuerit in dispositione variabili & defectibili, sequentur modo bonæ, modo malæ actiones; ita tamen ut semper, quidquid est de bono, reducatur in Deum; quidquid vero admiscetur de malo, reducatur in voluntatem creatam. Hæc ex Divo Thoma collegimus locis supra citatis, quæ videri possunt in fonte. Objectiones, quæ militare possunt contra hunc Articulum, solventur simul cum aliis Articulo sequenti.

ARTICULUS SEXTUS.

Explicatur natura præmotionis, & modus, quo dispensatur.

Ex his, quæ hactenus dicta sunt, satis demonstratum arbitror, quam altis radicibus hæreat doctrina Præmotionis, eamque ad omnem omnino creaturæ actum extendi. Verum ad hæc omnia dicere forte quis posset, Thomistas egregie quidem probare, Deum movere causas secundas, etiam motione prævia aliquo modo, vixque ullum posse id satis inficiari; minime explicare, quid proprie sit in creaturis illa motio, an sola præsentia Creatoris omnia portantis & vivificantis: an qualitas creata addita creaturæ: an influxus ille idem, quo Deus operatur *esse* in omnibus, constituiturque illis intime præsens, &c. Quippe hæc non satis dicta, & intellecta miram caliginem offundunt eorum sententiæ, enervantque vim omnem probationum, quas pro præmotione stabilienda adducunt. Et quidem fateor, hæc obscurissima esse, atque in quibus elucidandis non soli Thomistæ laborant, sed & omnes Philosophi, ac Theologi. Et quæso te, si tam occulta sit virtus & ratio, qua infantilia membra formantur in utero, speras, intellectu faciliorem fore rationem & virtutem, qua Deus Universalitatē rerum, ac causarum administrat? Addiderim tamen de re occulta nihil præclarius, verosimilius, ac profundius ab aliis circum-

ferri,

ferri, quam quod ex S. Thomæ fontibus haurit Schola Thomistica. Nam, si verum fateri velimus, concursus simultanei Defensores, cum efficiendi vim, quasi ex æquo inter Deum, & creaturam partiuntur; cum virtutem Divinam in excubiis collocant explorantem, exspectantem que creaturæ cooperationem; cum creaturas suo jure vendicant a subjectione Dei: cum chimerici commercii leges inter illas & Deum statuunt; cum inepta equorum in trahendo eodem curru conjunctorum exempla inducunt, aliaque ejusmodi: plane ut benignius dicam, parum magnifice de primæ causæ majestate loquuntur. Age ergo quam altius Angelica D. Thomæ doctrina sese erexerit, tantisper dicamus.

Atque ut rem radicitus aperiamus. Effectus omnes, qui in Mundo fiunt, dupliciter considerari debent. Primo sub ratione entis creati ex nihilo originaliter educti, & in nihilum rursus delapsuri, nisi continuo portarentur, ac manutenerentur omnipotenti aliqua virtute. Secundo sub ratione entis educti, id est, per transmutationem facti ex alio ente. Quippe videmus primo, Universitatem rerum creatam, ac continuo conservatam exsistere; in ea vero ita cōstituta & existente unum ens ex alio fieri, ut ex ligno ignem. Unde secundum hos duos modos res pendent a duplici causa & virtute, nempe a virtute infinita Creatoris omnia in *esse* conservantis, atque ne in nihilum decidant, manutenentis; & præterea a virtute finita causarum, quæ supposito illo generali influxu Creatoris, variis modis transmutant res sibi subjectas, atque ex una aliam efficiunt. Prima virtus est immediate, & unice a Deo, imo est Deus ipse; quia nulla virtus creata & finita potest attingere ens sub ratione creaturæ, illudque ita portare, ut ex ejus subtractione sequatur annihilatio. Neque vero aliud intelligi debet per concursum simultaneum probe acceptum, ut etiam diximus Articulo secundo. Unde concursus ille non est aliqua qualitas, aut influxus a Deo, & effectu distinctus, sed est ipsa virtus Dei, ut importans ad extra effectum, illumque immediate attingens sub ratione entis creati, sive cum fit, sive quandiu exsistit; diciturque *simultaneus*, quia cum nullus effectus producatur, in quo non sit imbibita ratio creaturæ, oportet, cum causæ secundæ attingunt suos effectus sub rationibus sibi correspondentibus, simul Deum illos attingere hoc superiori influxu sub ratione entis creati.

At vero secunda illa virtus, nempe eductiva & transmutativa est, per quam proprie creatura agit. Unde non est Deus ipse præsens causis, sed perfectio quædam data a Deo causis secundis, illisque inhærens ad producendas

suas

suas actiones, & per illas effectus, At quomodo detur a Deo creaturis, operæ pretium est, ut dicamus. Quippe ex eo pendet unice notitia præmotionis, quæ & ipsa quoque comprehenditur sub illa virtute eductiva, ut ejùs complementum.

Porro id commode intelligi, explicarive potest ex duobus profundissimis S.Thomæ Principiis. Primum est: *Cum plures causæ subordinatæ concurrunt ad effectum, oportere, semper universaliores rationes correspondere universalioribus causis, nec attingi ab inferrioribus, nisi quatenus agunt in virtute Superiorum.* Secundum est: *Virtutem superioris causæ, quæ residet in ea plene: ac permanenter, non communicari causæ inferiori, nisi per modum fluentis.* Vide, quæ late diximus in prima parte Physicæ agendo de Instrumentis. Cum igitur ad effectus per eductionem productos concurrant plures causæ subordinatæ, aliæ inferiores, aliæ universaliores, justa illud, *Sol, & homo generant hominem*, oportet virtutem eductivam ita dispensari a Deo inter causas secundas ut causis universalioribus dederit virtutes eductivas corrspondentes universalioribus rationibus, quæ sunt in affectu educto, adeo ut inferiores causæ illas rationes non attingant, nisi in virtute superiorum, eaque per modum motionis transeuntis communicata, juxta secundum D.Thomæ principium. Porro in effect bus per eductionem productis relucet aliqua ratio, quæ licet per eductionem fiat; atque idcirco correspondere debeat alicui virtuti eductivæ, attamen adeo universalis est, ut nulla creata causa sit tam vastæ efficaciæ, quæ illam sibi ut propriam vindicet. Ea est *esse*, seu existentia, quæ est ultima, perfectissimaque formalitatum per eductionem productarum, adeo universalis, ut nullus sit effectus, in quo non reluceat. Illa ergo soli universalissimæ causæ, nempe Deo, propriæ correspondere debet, atque adeo, quamquam attingatur a causis secundis, non tamen attingitur ab illis, nisi in virtute ipsius Dei, communicata causis secundis per modum motionis transeuntis, elevantis earum virtutes ad tam communem, & nobilem effectum, easque constituentis in ultima activitate agendi, cui in effectu respondet ultima actualitas educta, nempe *esse*, seu exsistentia. Atque id est, quod tam sæpe celebrat D. Thomas, cum ait: *Omnes virtutes creatas comparari ad Deum, ut instrumenta; causas secundas non dare esse, nisi in virtute Dei; ab eo moveri, applicari, compleri esse in illis virtutem illam divinam er modum motionis transeuntis, ut est virtus artis in instrumento, colores in aere, &c.* Sique habentur non modo profundissima ponendæ premotionis fundamenta; sed etiam germani, ac Thomistici charateres, per quos

possit

posiut innotescere: nempe ut sit vis quædam activa a Deo
derivata in causas secundas, non ut per ectio stabilis ad.
instar earum virium activarum, quæ habentur ut proprie.
tates, sed ut motio transiens & ultimo complens & appli.
cans vim activam creaturarum, atque se habens in ordi.
ne agendi, ut *esse*, seu exsistentia in ordine essendi.

Hinc vero explicari facile potest secunda Tituli pars,
Quo modo præmotio dispensetur. Ut enim *agere* se habet
ad agentia, sicut *esse* ad entia; ita influxus, quo Deus
tanquam primum agens cætera movet ad *agere*, se habet
ut ille, quo tanquam primus essendi fons omnia entia
conservat in *esse*. Una enim providentiæ ubique sibi con-
sentientis lege hi duo divinæ Gubernationis effectus dis.
pensantur; atque ita ex uno alius proportione quadam
innotescit. Itaque ut Deus res conservat juxta propriæ
cujusque formæ modum, ac dispositionem, sic agentia mo.
vet ad agendum juxta propriæ virtutis activæ modum &
dispositionem. Ut conservatio nulli rei deest, quandiu
esse exigit; sic divina præmotio nulli agenti deest, cum
agere postulat. Unde ut Deo conservatori essendi actua-
litas, non vero corruptio tribuitur; sic Deo præmotori
agentium actiones & effectus, non vero defectus adscri.
buntur. Atque ut divina conservatio a rebus conservatis
contingentiam, & ad non essendum potentiam non au.
fert, quamquam in sensu composito repugnet, ut Deus
rem conservet, & illa non sit; ita divina motio agenti.
bus contingentibus, & liberis agendi contingentiam, &
libertatem non aufert, licet in sensu composito repu.
gnet, ut Deus moveat ad agendum & tamen agens non
agat. Atque adeo imperite adversus præmotionem obji.
citur, quod Deum peccati authorem faciat, & libertati
noceat; uti & imperite objiceretur, quod conservatio
Deum corruptionis authorem faceret, & contingentiam
essendi rebus eriperet. Sicut enim unaquæque res sub
Deo conservante pro suo modulo, ac conditione, quan.
diu potest, fruitur *esse* suo, perinde, ac si ex se ipsa exsiste.
ret, quia licet id habeat a Deo, ille tamen semper adest
nec rebus deficit, sed res propria corruptibilitate ei de.
ficiunt; sic sub Deo movente unaquæque causa pro suo
modulo, & conditione operatur, perinde ac si ex se ipsa
hunc motum omnino haberet: quia licet egeat Deo mo.
vente, ille semper adest, nec deficit agentibus, sed illa
potius, ipsi, cum agendo, aut ab agendo deficiunt. Rur.
sus ut sub Deo conservante non impeditur, ut una res ab
alia superiore pendeat & conservetur, quatenus ab eo
formam, aut dispositiones ad essendum requisitas accipit;
sic nec sub Deo præmotore impeditur, ut causa secunda
inferior a superioribus moveatur, quatenus ab illis ali-

quid

quid virtutis, & dispositionis ad agendum præquisitæ accipit. Immo sicut in rebus aliquæ se ipsas conservant, ut homo & animal dicuntur se conservare ac protegere, quatenus sub Deo, ut generali conservatore, sibi procurant pleraque ad sui conservationem necessaria; ita & quædam dicuntur se ipsa movere, & determinare ad agendum; nempe omnia agentia libera, quatenus solo Deo, ut generali motore, ipsa sibi per suam rationem fabricant formas ad actionem determinantes, nempe judicium practicum, quo se ex intentione finis determinant, & movent ad electionem mediorum. Sed sicut nihilominus Deus tanquam generalis conservator immediate omnia conservat, quia illis ultimo ad essendum dispositis immediate tribuit ultimam essendi actualitatem; ita & tanquam generalis motor omnia agentia immediate movet ad agendum, quia illis ultimo ad agendum dispositis ultimam agendi activitatem tribuit. Rursus ut Deus specialius, & immediatius prima entia creata conservat, ut Cœlos & Angelos, quia alia, a quibus conserventur, non supponunt; ita & prima agentia creata, & ad primas actiones specialius, ac immediatius movere dicitur, quia nihil aliud quo moveantur, supponunt.

At ne singula prosequar, sicut Deus duobus modis aliquid conservare dicitur, uno modo, ut conservator universalis, influxu scilicet juxta communis providentiæ leges dispensato; alio modo, ut conservator particularis, speciali quadam ratione interius manu tenendo in *esse*, vel exterius protegendo specialiter per amotionem eorum, quæ corrupere possent, ac procurationem eorum, quæ juvare possunt. Sic Deus duobus modis agentia movere dicitur, uno modo, ut motor generalis, motione secundum communis providentiæ leges dispensata: alio modo, ut particularis motor, speciali quadam ratione interius instigando, & applicando ad agendum, vel exterius amovendo ea, quæ actionem impedire possent, & ea quæ ad illam ultimo disponunt speciali providentia procurando, quo posito statim adest præmotio.

Rursus sicut Deus utroque modo conservat res fortiter & infallibiliter, quandiu eas conservare decernit: suaviter tamen non violata rerum natura, sed omnibus sponte sua veluti concurrentibus sub Deo ad effectum ab eo intentum conservandum; ita pariter Deus utroque modo fortiter & infallibiliter omnes actiones, quas effici decrevit, & ut effici decrevit, in suo tempore obtinet; suaviter tamen servata cujusque agentis conditione, ac agentibus ipsis ad actiones a Deo intentas sub eo movente concurrentibus. Porro hæc utraque infallibilitas provenit, non quidem semper ex intrinseca mediorum qui-

quibus Deus utitur, indefectibilitate; sed ex efficacia & universalitate voluntatis Dei, qui cum omnia in manu habeat subsidia essendi & agendi, ita ut opus est dispensat, & sua providentia munit, ut licet deficere possint propter causarum, ac rerum defectibilium naturam, ab eo tamen, quem decrevit, effectu nunquam re ipsa deficiant.

Ex his rite intellectis non solum exsistentia, natura, & vis præmotionis clare, quantum rei conditio, aut potius infirmitas humani ingenii patitur, demonstrata manet; sed etiam, quæ adversus eam objici solent, facillime solvuntur. Nec enim robur habent, nisi ex non recta ejus idea, quam Adversarii sibi efformant; aut ex terminis, quibus a suis explicari, ac defendi solet, qui licet rem verissimam plerumque significent, aliquando tamen non eam audientium captui satis accommodant.

ARTICULUS SEPTIMUS.

Solvuntur objectiones.

Ex quadruplici capite peti solent. 1. Ex Authoritate 2. Ex causalitate peccati. 3. Ex inutilitate Præmotionis. 4. Ex læsione libertatis. Cæterum argumenta a priori nulla fere apud Adversarios exstant.

Obji. Ex primo capite. Aristotelis effatum est, *Agens agendo non mutari, sed mutare*; Atqui si præmoveretur physice, mutaretur: Ergo physice non præmovetur.

Resp. Distinguo; non mutatur agendo, concedo; ad agendum, nego. Nam ex Aristotele 8. Phys. c. 5. *Moventia secunda non movent nisi mota*, proindeque mutata *a primo*.

Quantum ad Authoritates S. Thomæ, quas partim truncatas, partim nihil ad propositum facientes, partim sinistro sensu explicatas accumulant Adversarii, cunctas referre prolixius esset. Unde pro solutione omnium assignabimus quatuor generales regulas ex ipso S. Thoma depromptas; [quis enim melius explicet S. Thomam, quam ipse S. Thomas?] quibus expediri facile possint omnes hæ authoritates.

Prima est. Quoties S.Thomas, aut alii Patres, dicunt, Deum non prædeterminare actiones nostras, id intelligitur de prædeterminatione, quæ est per modum naturæ; seu per impositionem necessitatis, qualis est determinatio ignis ad comburendum, & avis ad tali modo nidificandum; non vero de prædeterminatione, quæ est per modum liberi, id est, per modum applicationis ad exercitium actus liberi. Hæc Regula expresse traditur a S. Tho-

Thoma 1. p. q. 32. ar. 1. ad 1. & 3. cont. Gent. c. 90 ubi explicans illud Damasceni: *Deus non prædeterminat ea, quæ sunt in nobis*, dicit D. Damascenum sumere prædeterminationem pro impositione necessitatis, *qualis est in rebus naturalibus*: ex quo infert, per illa verba non excludi prædestinationem, nec proinde præmotionem, quæ est Divinæ Providentiæ, ac prædestinationis exsecutrix.

Secunda regula est. Cum S. Thomas, aut alius author alicujus authoritatis in his materiis dicit: *voluntatem movere se ipsam se determinare; esse dominam sui actus, eligere hoc potius, quam illud, esse positam in manu consilii sui*, &c. hoc intelligendum est in proprio ordine, seu per modum agentis proximi, quod tamen non excludit, sed supponit motionem & applicationem primi agentis: *Non enim est de necessitate libertatis, quod voluntas sit prima causa sui, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit prima causa. Deus igitur est prima causa movens causas naturales & voluntarias: & sicut naturalibus causis, eas movendo, non aufert quin actiones earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert, quin earum actiones sint voluntariæ sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem*. Hæc S. Thomas 1. par. quæst. 73. art. 1. ad 3. & aliis in locis.

Tertia Regula est. Cum S. Thomas dicit, Deum movere voluntatem nihil imprimendo in illa, non excluditur ipsa motio, [implicat enim, aliquid movere aliud non imprimendo ipsi motionem] sed solum excluditur infusio novi habitus. Id enim, per quod Deus facit, ut creatura actu agat, est solum in illa per modum motionis transeuntis, non vero per modum qualitatis permanentis. Ita D. Thomas 3. de Potentia, art. 7. & q. 22. de Veritate, ar. 8.

Quarta demum regula est. Cum S. Thomas dicit, Deum, movere voluntatem ad bonum commune, aut ad bonum supernaturale; voluntatem vero movere se ipsam ad bona particularia naturalia, sive vera, sive apparentia, hoc intelligendum est de motione speciali. Nam Deus speciali quodam modo movet voluntatem ad primam volitionem boni in communi, & ad bona supernaturalia. Cæterum voluntas per generalem motionem, quæ ipsi datur juxta consuetum providentiæ cursum, quam exprimimus nomine *præmotionis*, quæque est ut ultimus, vigor agendi a primo actionum fonte derivatus, se ipsam movet & determinat ad alias actiones. Nam ex S. Thoma: *Nulla natura quantumvis perfecta procedit in suum actum, nisi moveatur a Deo*. Hæc regula sumitur ex D.

Thoma 1. 2. q. 109. a. 1. ubi distinguit duplicem motionem, unam generalem, sine qua creatura nihil agit; & aliam specialem, qua indiget ad quosdam actus, ut peccator ad contritionem & pœnitentiam agendam indiget speciali motione divinæ gratiæ.

Ex his facile explicantur authoritates S. Thomæ, & aliorum Patrum. Cum enim S. Thomas in 7. dist. 39. q. 1. a. 1. dicit, actum voluntatis non esse ab alio exteriori principio *determinate*, vel ut alii legunt, *determinante*, & determinationem alienam esse inimicam libertatis, loquitur de determinatione per modum naturæ, quæ non relinquit voluntati locum eligendi, & seipsam proxime determinandi, non vero de illa determinatione, quæ fit per modum liberi, id est, quæ est applicatio descendens a primo libero, movens, & complens voluntatem ad eligendum & de se determinandum.

Cum vero S. Thomas dicit: *voluntatem seipsam movere, determinare, applicare & esse dominam sui actus*, hoc intelligendum est per modum causæ proximæ, quæ non excludit dominium, motionem, & applicationem primi moventis, ut patet ex secunda regula. Et hæ duæ regulæ sunt principaliores.

Quando vero 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3. dicit: *Deum movere voluntatem ad volitionem boni universalis, voluntatem vero sub hac motione se determinare ad hoc bonum verum, vel apparens*; hoc intelligendum est de motione speciali, quæ locum habet tantum in prima volitione, & actibus supernaturalibus. Cæterum voluntas in aliis volitionibus se determinat ut completa illa generali Dei motione, qua creaturæ applicantur ad omnes & singulas actiones, ut dictum est in quarta regula. Unde S. Thomas nunquam dicit, voluntatem ita se movere ad electiones, ut ad eas a Deo non moveatur; sed e contra expresse dicit, Deum movere voluntatem ad quodcumque voluerit. Vide locum relata supra §. 7. a. 4. Ejusmodi explicationes adeo claræ sunt versatis in doctrina D. Thomæ, ut nullus de his ambigere possit, nisi qui D. Thomam vel non legit, vel sinistris oculis percurrit, non ut ejus mentem exploret, sed ut illum invitum ad suas opiniones pertrahat.

Dices. Nunquam S. Thomas usus est nomine *Præmotionis*, & *Prædeterminationis*: Ergo eam non agnovit.

Resp. 1. Nego consequentiam; sufficit enim, ut rem ipsam docuerit, quam intelligimus nomine *Præmotionis*, & *Prædeterminationis*, Scriptura nomina *Incarnationis*, *Trinitatis*, *Consubstantialis*, *Purgatorii*, *Transubstantiationis* non usurpat: nec minus tamen docuit hæc mysteria, qua res, quæ his vocabulis intelliguntur, sub aliis ter-

mi-

minis expressit. Ita S. Thomas, etsi nusquam nomen *Præmotionis* usurpasset, nihilominus rem ipsam docuit, quia illam aliis terminis explicavit.

Respond. 2. *Movere ad agendum* idem esse, ac *præmovere*, juxta illud principium S. Thomæ & Aristotelis de his, quæ movent mota: *Motio moventis est prior motione mobilis*. Unde sufficit, S. Thomam dixisse, *Deum movere creaturas ad agendum*, ut præmotionem doceat. Sane dicimus, *artificem movere malleum*, non vero *præmovere*, quamvis ista motio sit prævia motio; & ipsi Adversarii ea, quibus Deus moraliter nos excitat, vocant *motiones morales*; cum tamen constet, ejusmodi motiones esse prævias. Cur ergo a pari S. Thomas præviam motionem non vocaverit simpliciter motionem? Præcipue cum ipse pro certo haberet, motionem moventis esse priorem motione mobilis.

Resp. 3. S. Thomam etiam usurpasse nomen *præmotionis*, & *prædeterminationis*. Nam Quodlib. 12. dicit, *omnia prædeterminari a divina providentia*. Et locis supra relatis tradit, motionem Dei moventis esse *præviam motionem*: Ergo præmotionem.

Instabis authoritate Cajetani egregii S. Thomæ interpretis, 1. p. q. 19. a. 8. ubi sic scribit: *Dupliciter contingit, causam secundam moveri a prima. Uno modo Motione prævia propriæ actioni, sicut baculus movet lapidem motus a manu. Alio modo motione intrinsece cooperativa propria actioni*. Et subdit: *Non oportet, cum aliquis vult aliquid, seu cum Sol illuminat, primam causam prævia motione cooperari; sed sufficit, & exigitur, eam intrinsece cooperari tali electioni, vel illuminationi. Quia cooperatio est in unoquoque secundum naturam uniuscujusque. Et sic disponit omnia suaviter*. Unde negat: *Esse durationem naturæ, in cujus primo instanti causa prima respiciat effectum, & in secundo causa secunda*: Ergo præviam juniorum Thomistarum motionem Cajetanus expunxit.

Resp. Distinguo; Non oportet causam primam cooperari motione prævia, simpliciter quoad omnia, ita ut nihil virtutis, cui cooperetur, & a qua modificetur, supponat in causa secunda, concedo; motione prævia secundum aliquid, & posteriori secundum aliud, nego. Itaque Cajetanus hic vocat *motionem præviam propriæ actioni causæ secundæ*, quæ non supponit in ea virtutem, cui cooperetur, & a qua modificetur. *Cooperativam* vero *actioni propriæ*, quæ licet actionem causalitate præcedat, non tamen est tota actionis ratio, sed supponit in causa mota virtutem agendi, quam complet, cui cooperatur, & a quo modificatur, qualem esse præmotionē ultro fatemur. Et ideo præmotionem nostram non excludit, sed exigit.

Hanc esse Cajetani mentem constat. 1. Ex exemplo, quo explicat motionem præviam, quam excludit; nempe baculi moventis, præcise quia movetur: non enim habet in se vim movendi, quam compleat, & cui cooperetur motio manus, sed motio manus est ei tota agendi ratio. 2. Ex terminis distinctionis. Non enim opponit motioni illi præviæ concursum simultaneum Adversariorum extrinsece cooperantem, *sed motionem intrinsece cooperativam, quæ fit in unoquoque juxta naturam cujusque.* 3. Quia motioni, quam admittit, proprios characteres præmotionis tribuit, nempe ut sit motio *intrinsece cooperans in unoquoque recepta juxta ejus naturam, a qua*, ut ibidem ait, *proveniat ipsum movere*, id est agere *causæ secundæ*, & *quæ virtutem causæ secundæ suo conjungit effectui*, proindeque prior sit causalitate, quam agere causæ secundæ; non tamen virtute ejus. Itaque motio cooperativa Cajetani est ipsa nostra præmotio, non simultaneus Adversariorum concursus. Hanc vero *in nullo priore respicere effectum*, vere dixit Cajetanus, & nos fatemur. In hoc nulla est difficultas.

At inquies, cur dixit Cajetanus, illam non esse præviam actioni, quod tamen Thomistæ dicunt. Resp. illum eo sensu, quo istos, docere esse præviam, nempe causalitate effectiva, quia docet, ex *ea proveni e actionem*, seu *agere & movere* causæ secundæ. Sed quia modificatur ex virtute causæ secundæ, dixit, non esse *præviam proprie ejus actioni*, quia hanc modificationem habet ex proprietate agendi causæ secundæ; & ideo non est prior actione propriæ causæ secundæ veluti in actu signato considerata, licet sit prior ea in actu exercito spectata. Unde Cajetanus hanc modificationem explicans non dicit, eam esse ab actione exercita causæ secundæ, sed *ex natura, seu modo causæ secundæ*, id est, ex proprio ejus agendi modo: *quia*, inquit, *cooperatio*, nempe motionis divinæ, *est in unoquoque secundum modum uniuscujusque*. Et ideo non est prior modo proprio agendi, proindeque proprietate actionis, sed solum ejus actuali exercito.

Obji. Ex 2. capite. Si Deus præmoveret nos, esset author peccati. Ergo non præmovet. Probatur antecedens. Ille est author peccati, qui præmovet ad actionem malam; Sed Deus præmoveret ad actionem malam: Ergo esset author peccati.

Resp. 1. Adversarios teneri ad solvendum hoc argumentum, & alia similia. Nam sicut Deus, secundum Thomistas, applicat ad omnes actiones; ita fatentibus Adversariis concurrit simultanee ad omnes actiones. Ergo si hæc argumenta probent in via Thomistarum, Deum esse autorem peccati, probabunt in via Adversariorum esse

cooperatorem peccati. Quam ergo solutionem dabunt huic argumento, hac eadem uti poterunt Thomistæ.

Resp. 2. Nego sequelam. Ad probationem distinguo majorem: Ille est author peccati, qui præmovet ad actionem malam: præcise ut actio est, nego: ut mala est, concedo. Et ad minorem, Deus præmovet ad actionem malam; ut actio est, concedo: ut mala est, nego: seu, quod in idem redit, præmovet ad actionem, ut fiat, concedo; ut male fiat, nego. Deus enim, licet sit causa, ut actio fiat, non est tamen causa, ut male fiat, & ut mala sit. Sicut anima, licet sit causa, cur tibia curva moveatur; non est tamen causa cur tibia male moveatur & claudicet. Unde sicut defectus, qui est in claudicatione, non refunditur in animam, sed in tibiam; ita nec defectus, qui est in actione mala, refunditur in Deum moventem, sed in voluntatem creatam deficientem. Solutio, & objectio habentur in S. Thoma 1. 2. q. 99. ar. 2. Videsis.

Instabis. Homo est causa peccati, in quantum est causa ipsius actionis, quæ est peccatum: Ergo si Deus sit causa actionis peccati, erit etiam causa peccati. Probatur antecedens. Nam homo non intendit malitiam, sed solum ipsam actionem: Ergo præcise est author peccati, quia est causa actionis.

Resp. Cum S. Thoma, qui sibi hoc Adversariorum argumentum objicit ibidem ad 2. Distinguo antecedens: Homo est causa peccati, in quantum est causa actionis peccati; præcise ut actio est nego: ut habet adjunctum defectum, concedo. Homo enim, quantumvis non intendat malitiam, est causa non solum actionis, sed etiam quod illa actio sit cum defectu: sicut calamus male aptatus, non solum est causa scriptionis, sed etiam defectus, qui est in scriptione. Deus autem, licet sit causa actionis, attamen non est causa, quod actio sit cum defectu: sicut peritus artifex est quidem causa, cur calamus pingat, non est tamen causa, cur male pingat: & anima est causa motus tibiæ curvæ, non tamen causa, cur defectus claudicationis reperiatur in tali motu. Unde sicut isti defectus scriptionis, & claudicationis non tribuuntur scriptori & animæ, sed calamo & tibiæ: ita nec defectus actionum tribuuntur Deo sed creaturis, quamvis ipse moveat creaturas ad agendum. Solutio & exemplum posterius habentur in S. Thoma loco citato.

Urgebis. Defectus est insuperabilis ab actione peccati, v. g. ab odio Dei: Ergo si Deus præmoveat ad actionem, præmovet etiam ad defectum.

Resp. 1. Nego consequentiam. Licet enim in effectu inseparabiliter reperiatur defectus, non tamen propterea, quod est causa unius, est causa alterius, ut vide-

re est in tibia claudicante, quoties movetur ab anima.

Respond. 2. Distinguo antecedens: Defectus est inseparabilis ab actione peccati; ut illa actio est a causa prima efficiente, nego; ut est a causa secunda deficiente, concedo. Utraque solutio insinuatur a S. Thoma loc. sup. cit.

Dices. Cur me potius movet Deus ad actionem conjunctam cum malitia, quam ad actionem conjunctam cum bonitate?

Hic cardo difficultatis vertitur, a qua se non expediunt, qui imaginantur, voluntatem in perfecto æquilibrio constitutam, ac ex se non magis propendentem ad materiale mali, quam ad actum bonum, a Deo determinari ad materiale mali, ita ut non aliquid ex parte voluntatis, sed sola Dei determinatio illud æquilibrium tollat. Hic dicendi modus parum sane conformis est divinæ bonitati, ac longe alienus a S. Thomæ doctrina, qui potius docet 1. 2. q. 79. a. 1 *Deum quantum est ex se omnia convertere in se ipsum, sicut in ultimum finem*; atque adeo ipsi repugnat, ut sit prima ratio, cur voluntas, si foret in æquilibrio perfecto constituta, inclinetur in actu; quo a Deo, ut ultimo fine suo discedit. Unde quod inclinetur in actum deficientem a Deo, ut ultimo fine, id perpetuo adscribit S. Thomas dispositioni indebitæ voluntatis. Itaque

Respond. Ex S. Thoma, quod voluntas ad materiale mali potius determinatur, quam ad actum bonum, oriri ex eo, quod ita exigit ex propria dispositione. Hanc vero dispositionem remotam quidem & radicalem esse defectibilitatem tum voluntatis, tum intellectus, a quo proxime regitur. Proximam vero esse aliquam defectivam dispositionem ortam hic, & nunc ex defectivo illo arbitrio. Nam, ut supra dixi a. 5. ex S. Thoma Quæst. 3. de Malo, a. 3. *Motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum modum ejus. Cum itaque aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; Sed si non sit in debita dispositione, & aptitudine ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio imperfecta . . . Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quædam sic moventur ab ipso, quod etiam se ipsa movent, sicut ea quæ habent liberum arbitrium, quæ si fuerint in debita dispositione, & ordine debito ad recipiendam divinam motionem, sequentur bonæ actiones, quæ totaliter reducuntur in Deum sicut in causam. Si autem deficiant a debito ordine, sequitur actio inordinata, quæ est actio peccati. Et sic quod ibi est de actione, reducitur in Deum, sicut in causam. Quod autem est ibi de inordinatione, non habet Deum causam, sed liberum arbitrium.* Itaque ex S. Thoma pec-

catum

catum oritur ex eo, quod liberum arbitrium movendo seipsum sub Deo movente, aliquid sui admiscet, quo deficit a recta dispositione. Id vero quomodo fiat, ex doctrina S. Thomæ sic explicatur. Deus ut universalis motor solus movet voluntatem ad primam volitionem boni, in communi. Illa ea motione in actu facta, incipit ex se ipsa agere applicando intellectum ad deliberandum. Hic vero deliberat juxta dispositionem voluntatis; principium enim deliberationis practicæ est finis, qui unicuique talis videtur prout ipse est affectus. Unde si voluntas fuerit aut præcedente malo habitu corrupta, aut præsente passione illecta, deliberatio inclinat facile in bonum apparens passioni, aut habitui conforme, & sic ponitur dispositio, qua fit, ut voluntas exigat secundum communem providentiæ cursum applicari ad electionem talis boni, quæ est peccatum. Et in hoc non est difficultas. Si vero nulla presente passione illecta, aut precedente habitu corrupta sit, ut voluntas primi hominis & angeli, defectiva illa dispositio oritur ex amore boni proprii. Nam, ut dicit S. Augustinus lib. 4. contra Julianum, c. 3. *Mens bona magis sibi placet, & se ipsa delectat, quam qualibet alia creatura*. Unde, ut ibidem notat, complacentia propriæ excellentiæ id sæpe præstat in creatura rationali perfecta & recta, sed Deum nondum vidente, quod amor boni sensibilis in homine lapso. Nempe quatenus in illis mutuis intellectus & voluntatis motibus sub Deo, ut generali motore utrumque juxta propriam conditionem applicante facile subrepit actualis amor propriæ excellentiæ, quæ ut presentior & intimor vividius movet voluntatem, quam divina ipsa bonitas sola fide obscure cognita; qui quidem amor nondum malus est, sed periculosus & tandem occasio mali, quatenus voluntas in eo occupata ita movet intellectum, ut cum non possit omnibus attendere, magis attendat ad bonum illud proprium, quam ad regulam illud divino subjicientem, connivendo scilicet ipsi voluntati, ex qua inconsideratione regulæ efformat judicium finale minus regulæ subjectum. Cum ergo voluntatis ea conditio sit, ut divinam motionem, quæ applicatur ad eligendum, juxta dictamen ab intellectu ab ea moto efformatum suscipiat, eo posito dictamine jam non est in debita dispositione ad suscipiendam motionem ad actum perfecte bonum, sed actum deficientem a regula. Hinc clare constat, ex ea, & intellectu proxime oriri, ut potius determinetur ad materialem mali, quam ad actum perfecte bonum: radicaliter vero ex ejus, & intellectus eam regentis limitatione, ac defectibilitate. E quidem posset Deus ex speciali gratia & protectione impedire, ne hi defectus in nostris deliberatio-

nibus subrepere..t, At hæc privilegiata protectio non debet esse communis: immo generalis provisoris munus exigit, ut hi defectus permittantur. Vide quæ diximus art. 5.

Repones. Deus est; qui fecit voluntatem defectibilem, & intellectum capacem erroris, aut inconsiderationis: Ergo radix peccati videtur refundi in Deum.

Resp. Nego antecedens. Sicut enim artifex aptando calamum, est quidem causa bonæ dispositionis calami, non tamen defectuum, quibus subjicitur ratione conditionis materiæ: ita Deus est quidem author voluntatis, & omnium bonarum ejus inclinationum, non tamen defectibilitatis ipsius. Et ratio est, quia voluntas, sicut & intellectus, est defectibilis ex eo, quod fit ex nihilo, proindeque non summe, sed defectibiliter bona & recta. Deus autem non est causa, cur voluntas fit ex nihilo, sed hoc habet a seipsa: & ideo defectibilitas ei competit ex seipsa. Unde radix peccati est ipsum nihilum, quod est veluti creaturæ peculium. Ex quo detegitur profunda simul, & solida humilitatis radix. Cum enim nihil habeamus ex nobis præter nihilum originale, & peccata, quæ ex nihilo, ut primo fonte oriuntur, cetera vero acceperimus a Deo, in nullo gloriari possumus, sed in omnibus Deum laudare. Hæc solutio desumpta est ex D. Thoma in 2. Dist. 37. q. 2. ar. 1.

Replicabis. Deus est causa creaturæ, ut creata est; Sed creatura, ut creata, est ex nihilo: Ergo Deus est causa cur sit ex nihilo.

Resp. Distinguo majorem: Deus est causa creaturæ, ut creata est, quantum ad ea, quæ accipit per creationem, concedo; quantum ad ea, quæ non accipit per creationem, nego. Patet autem, quod per creationem creatura non recipit nihilum. Et ideo Deus non est causa, cur creatura sit ex nihilo, sed solum, ut quæ de se nihil est, sit quidquid est.

Objic. ex 3. capite. Per concursum simultaneum creatura fit dependens a Deo: Ergo superfluit præmotio.

Respond. 1. Distinguo antecedens. Fit dependens a Deo; ut a cooperatore, concedo; ut a primo motore applicante, nego. Solutio patet ex ipsis terminis, quia per concursum simultaneum intelligitur influxus cooperans causæ secundæ, non tamen applicans causam secundam.

Resp. 2. Distinguo idem antecedens. Per concursum simultaneum causa secunda est dependens a prima; ex parte ipsius effectus, concedo; ex parte cooperationis, qua simul cum Deo producit effectum, nego. Cum enim concursus simultaneus nihil ponat in causa secunda, sed totus recipiatur in effectu, producit quidem ipsum effectum, illum.

illumque a se redit dependentem, sed non producit ipsam actualem cooperationem causæ secundæ. Unde præter concursum simultaneum, qui recipitur in effectu, admittendus est alius receptus in causa secunda, qui eam intrinsece applicet ad cooperandum Deo.

Instabis. Dici nequit, quis sit terminus illius præmotionis: Ergo nec quæ sit ejus ponendæ necessitas.

Hoc argumentum Suarez validum adeo putat, ut eo maxime nitatur, illudque potissime urgeat. Sed nihil infirmius Respondeo enim, divinæ motionis duos esse terminos subordinatos; unum veluti proximum, alium remotum. Proximus est id, quod ponit in causa, nempe ipsa ultima agendi actualias. Remotus vero, ac consequens, est effectus productus. Ut cum Sol colores illuminando efficit visibiles, terminus proximus hujus illuminationis est lumen colores efficiens; remotus vero ex eo consequens est effectus coloris illuminati, nempe emissio speciei coloris ad oculum.

Objic. ex 4. capite. Præmotio tollit libertatem: Ergo non datur. Probatur antecedens. Liber est, qui agit ex se ipso, & se ipsum determinat; sed præmotus non agit ex se ipso, agitur enim & determinatur a Deo: Ergo non est liber.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo majorem: Liber est, qui agit ex se ipso, & se determinat, tanquam proximum agens, concedo: tanquam primum agens, nego, id esse necessarium. Et ad minorem: præmotus non agit ex se ipso, nec se determinat, ut proximum agens, nego; ut primum agens, concedo. Ut enim dicit S. Augustinus de his, quos Deus movet, *aguntur, ut agant, non ut ipsi nihil agant*. Unde præmotus agit, & determinat se ipsum tanquam proximum determinans, Deus vero tanquam primum agens, & primum determinans: Non est autem de ratione libertatis, ut voluntas agat ex se ipsa, seque determinet, tanquam prima causa a superiori non dependens, sed tanquam causa proxima a primo motore applicata. Solutio est ex D. Thoma 1. p. q. 85. ar. 1. ad 3.

Instabis. Causa libera debet esse indifferens; Sed præmotus non est indifferens: Ergo nec liber.

Resp. Distinguo minorem: Præmotus non est indifferens, indifferentia potentiali & suspensa, concedo: indifferentia actuali, nego. Indifferentia potentialis est privatio omnis actus, cum capacitate ad illum: sic homo otiosus dicitur indifferens. Indifferentia vero actualis est positio unius actus cum potentia ad oppositum: ut ille, qui diligit Deum, dicitur adhuc indifferens ad non diligendum, quia sic amat, ut retineat potentiam ad non diligendum,

dum, quia sic amat, ut retineat potentiam ad non agendum. Dicimus ergo, præmotum sub ipsa præmotione esse indifferentem indifferentia illa actuali, qua sic ponit unum actum, ut semper retineat potentiam ad non ponendum.

Urgebis. Præmotus ad amorem non potest non amare: Ergo nullo modo est liber. Probatur antecedens. Nemo potest id, quod implicat; Sed implicat, quod præmotus ad amorem non amet: Ergo non habet potentiam ad non amandum. Hoc argumentum est Achilles Adversariorum, quamvis sit Thersite debilius. Unde ...

Resp. 1. Adversarios teneri solvere hoc argumentum. Nam etiam implicat ea, quæ sunt ordinata a divina providentia, non evenire; ea, quæ sunt præscita a Deo, & prædicta a Prophetis, non fieri: Christum præcepta Patris non implere; immo hominem habentem gratiam congruā Adversariorum non agere. Et tamen nec Dei providentia, nec præscientia, nec prophetiæ, nec præcepta Patris, nec gratia congrua tollunt libertatem: Ergo Adversarii tenentur solvere hoc argumentum. Quo plerumque irretiti, quod nolint uti solutionibus Thomistarum, ita illi succumbunt; ut doceant, Christum Dominum non esse libere mortuum; nec proinde meruisse, eo quod elegerit mortem juxta præceptum Patris, sed eo quod elegerat quasdam circumstantias, quas non præceperat Pater, sed ejus voluntati pure permiserat, quod sine dubio intolerabile videtur, & Sacræ Scripturæ testimoniis adversum.

Resp. 2. Distinguo antecedens: Præmotus ad amandum non potest non amare, potentia possibilitatis, nego; potentia futuritionis, concedo. Explicatur. Potentia futuritionis est, quæ pro aliquo signo est exercenda. Potentia vero possibilitatis est, quæ non est exercenda, saltem pro aliquo signo, & sub aliqua suppositione, sed remanet in nudo possibilitatis statu. Dicimus ergo, quod præmotus ad amorem habet potentiam, non quidem futuritionis, sed possibilitatis ad non amandum, quia potentia non amandi [supposita præmotione ad amandum] non exercebitur, sed remanebit pro illo signo in sua possibilitate. Adversarii obstupescunt ad illam distinctionem; sed advertere debebant, plerumque causas etiam liberrimas habere solum potentiam possibilitatis ad plures actus: Sic Deus potest creare varios Mundos potentia possibilitatis, quæ nunquam exercebitur: Sic Christus, supposito præcepto Patris præcipientis mortem, poterat non mori potentia possibilitatis tantum, quæ scilicet nunquam erat exercenda: Sic demum dum unum agimus, verbi gratia dum scribimus, possumus oppositum potentia possibilitatis tantum, quæ pro illo signo non exercebitur: Ergo potentia possibilitatis sufficit ad libertatem ...

Et

Et si dicas. Non datur potentia etiam possibilitatis a d id quod implicat: Sed implicat, præmotum ad amorem non amare: Ergo ne quidem retinet potentiam possibilitatis.

Resp. 1. Non dari potentiam possibilitatis ad id, quod implicat simpliciter & absolute, bene tamen ad id, quod secundum se est possibile, & redd tur solum impossibile ex aliqua suppositione: Sic enim Deus habet potentiam possibilitatis ad creandum alium Mundum, etiam postquam decreverit, se creaturum unicum; & tamen ex suppositione, quod Deus decreverit creare unicum, implicat, quod creentur de facto plures.

Resp. 2. Solutione communi, quæ in idem redit cum præcedenti: Præmotus ad amandum non potest non amare, *in sensu composito*, concedo; *in sensu diviso*, nego. Distinctio est S. Thomæ q. 6. de Verit. ar. 4. ad 8. quam Adversarii maligna interpretatione conantur odiosam reddere, dicentes, Thomistas eam ita intelligere, ut præmotus possit oppositum, si tollatur præmotio; non possit vero, si ponatur præmotio, eo quod ferreis vinculis istius præmotionis sibi præripiatur omnis facultas faciendi oppositum: sicut homo ligatus ad columnam potest ambulare, si tollantur vincula, non potest vero cum ipsis vinculis. Hæc explicatio falsa est, & Calvinistica, quam nunquam intenderunt Thomistæ. Dicimus enim, etiam sub ipsa præmotione ad amandum, remanere potentiam non amandi, & quicunque hoc negat, pro hæretico habemus, eo quod contradicat definitioni Concilii Tridentini. Sed dicimus, illam potentiam non amandi non respicere nolitionem amoris, ut ponendam simul cum præmotione ad amandum; ita ut aliquis in eodem instanti sit p æmotus ad amandum, & tamen non amet: sed solum respicit nolitionem amoris, ut ponendam divisim a præmotione ad amorem. Sicut dum sedeo, etiam cum ipsa sessione habeo potentiam ad ambulandum, quæ tamen potentia non respicit ambulationem ut conjungendam cum sessione, [implicat enim, ut sedendo ambulem] sed solum ut ponendam divisim a sessione. Unde sicut sedens dicitur habere potentiam ad ambulandum in sensu diviso, non tamen in sensu composito; ita dicimus, præmotum ad amorem habere potentiam non amandi in sensu diviso, & non in sensu composito: & sicut propter potentiam in sensu diviso sedens sedendo est liber, ita quoque præmotus ad amorem liberrime amat, eo quod talem potentiam retineat.

Quod autem ad libertatē sufficiat potentia in sensu diviso, & quod illa distinctio sit omnino admittenda, luce meridiana clarius demonstratur. Et in primis quod suffi-

ciat

retur absurdum, nempe eam esse, & tamen actum, qui secundum Thomistas semper cum ea conjungitur, non esse: Ergo nulla datur potentia ad oppositum præmotionis.

Respond. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo majorem: Possibili posito in actu nullum sequitur absurdum, si ponatur in eo modo, quo poni potest, concedo; si poneretur alio modo, nego. Potentiam autem ad oppositum præmotionis non est reducibilis in actum conjunctum cum præmotione, sed solum præcisum ab illa.

Obj. ex eodem capite. Voluntas præmota non est domina sui actus; Ergo non est libera. Probatur antecedens. Non est domina præmotionis: Ergo nec actus, ad quem præmovetur. Probatur consequentia. Præmotio & actus sunt indispensabiliter conjuncta. Ergo si non est domina unius, neque itidem alterius.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo, voluntas non est domina præmotionis, originative sumpta, seu ex parte principii, concedo; terminative sumptæ, seu ex parte effectus, nego; & nego consequentiam. Idest, voluntas non est domina principii, a quo descendit præmotio, nempe ipsius Dei: est tamen plene & perfecte domina termini præmotionis, nempe proprii actus, etiam sub ipsa præmotione; ideoque ipsum suspendere, revocare, & interrumpere ad nutum potest. Neque ex hoc ullatenus derogatur efficacitati Dei moventis, quia hoc ipsum, quod voluntas actum, quem ex præmotione incæperat, revocat, non est sine præmotione Dei; ideoque sub Deo ut primo motore voluntas liberrime ab uno actu ad oppositum excurrit; & innata libertate per diversa vagatur, & tamen divinæ motionis causalitatem nullatenus transilit. Cum enim Deus [non secus, ac S. Thomas 1. part. quæst. 103. art. 7. agendo de divina gubernatione argumentatur] sit universalis motor omnium agentium, ea, quæ ab ipso moventur, possunt in diversa & contraria ferri, absque eo quod ejus motionem effugiant, quia nihil sine eo movente & applicante agunt.

Illustratur hæc solutio, quæ est Joannis a S. Thoma, egregii sane Thomistæ, ex analogia, quam supra expendimus art. 6. Conservationis & præmotionis. Ut enim Deus secundum nos per præmotionem dat *agere* omni agenti, ita & per conservationem secundum omnes continuo influit *esse* omnibus entibus. Et ut secundum nos Deus est infallibilis in movendo; sic, juxta omnes, infallibilis est in conservando, ita ut nunquam divina conservatio frustretur effectu absolute a Deo per eam intento.

Sed sicut Deus sua conservatione rebus contingentibus defectibilitatem non aufert, nec impedit, quin plene subjectæ sint agentibus creatis, a quibus dependent, eo quod *unumquodque conservet juxta proprietatem naturæ ejus*. Ita eadem ratione Deus præmotione sua nostris actibus libertatem, & dependentiam a nostra voluntate non adimit. Unde sicut non obstante divina conservatione, qua Deus avem conservat, habet homo plenam v. gr. potestatem supra vitam avis, quam in manibus tenens potest occidere si velit, ac proinde supra conservationem avis, non quidem originative, sed ex parte principii, [non enim potest destruere avem impediendo Deum, ne avem conservet] sed terminative, quatenus suffocando avem, talem in ea dispositionem ponit, ut jam cesset conservatio Ita pariter homo non obstante divina præmotione eum applicante ad actum, habet semper actum illum in sua potestate, ut illum revocet, suspendat, interrumpat, prout libuerit. Sicque efficiat, ut cesset ad eum præmotio, cujus proinde Dominus est, non quidem originative sumpte, seu ex parte principii, quasi Deum ipsum impedire possit a movendo; sed ex parte termini, quatenus talem ponere potest in actu præmotionem terminante dispositionem, ut jam cesset premotio. Et hoc totum experientia constat, in actionibus agentium, tum naturalium, tum liberorum. Sic ignem actu comburentem domum, ac proinde ad id a Deo præmotum, aqua infusa impedimus; ne ultra comburat illam, quam totam combussisset, si aqua infusa non foret. Sic, ut narratur. 1. Regium 24. cum nunciatum foret regi Saul, David esse in deserto Maon, statim ad eum capiendum cum exercitu perrexit: ac jam undique militibus suis circundatum tenebat absque ulla evadendi spe, re ipsaque opus adeo cœpitum perfecisset nisi eo momento veniens nuntius eum monuisset, a Philistinis proximos agros, vastari. Eo enim accepto nuntio Saul novam iniit apud se deliberationem, qua cœptū opus interrupit, utilius, sibi, ac honestius judicans communibus hostibus occurrere, quam privatum inimicum capere. Idem in nobis experimur quotidie, cum cæptos actus novis deliberationibus interrūpimus, qui tamen diutius durassent, proindeque & ad eos præmotio, nisi illos nostro consilio interrumpendos liberime decrevissemus. Unde sub ipsa præmotione proinde nostræ subsunt potestati, ac si nulla foret ad eos præmotio, sicque ipsa præmotio ex parte termini est plenissime in nostra potestate.

Nec tamen inde aliquid deperit infallibilitati divinæ Providentiæ, quia cum omnia in manu ejus sint, hoc ipsum, quod voluntas liberrime disponens de suis actibus.

eum,

eum, ad quem antea præmovebatur, interrumpit, non est nisi ex novo actu a Deo ut primo motore descendente, ac ejus providentia, quam nulla causa fugit, etsi sub ea liberrime vagetur, ut sic fieret dispositio: Sicut quod res, quam conservat Deus, destrui possit, immo aliquando destruatur a causa secunda, quæ diutius conservata fuisset, si a tali causa destructa non fuisset, non præjudicat infallibilitati divinæ Providentiæ in conservando; quia re ipsa non destruitur a tali causa, nisi ut Deo semper subjecta, & ad id ab ejus providentia disposita. Unde res a Deo conservatæ, & actus, ad quos præmovet, licet semper contingentes sint, ac integre in potestate causarum secundarum, a quibus pendent, nihilominus infallibiliter fiunt & permanent, quandiu voluerit Deus: quia cum omnia in manu habeat, sic ea disponit, ut actui & effectui, quem intendit, nihil obstet, sed omnia sponte sua collaborent. Id vides in exemplo allato: nam Deus ita res disposuit, ut per ipsum Saulem liberrime suo generali præmotione agentem, ac priores actus per posteriores deliberationes mutantem, obtinuerit, quod intendebat, ne occideretur David.

Hanc doctrinam ubique tradit S. Thomas. *Quia*, inquit 1. 2. qu. 10. art. 4. *Deus omnia movet secundum eorum conditionem; ideo sic voluntatem movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens. Et ideo*, inquit Quodl. 1. ar. 7. ad 1. *sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere.* Ac rursus explicans quomodo hæc contingentia, & potestas supra motionem divinam, terminative sumptam, ob quam hominem dicit posse ei resistere, non obstet divinæ voluntatis, ac providentiæ infallibilitati, id perpetuo repetit ex eo, quod Deus sit omnium causa, a qua descendunt omnes motus, & omnes rerum dispositiones: *Potest enim*, inquit 1. par. qu. 19. art. 6. *aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis; non extra ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quia si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium ordinem.* Idem habet 1. p. qu. 22. art. 2. & qu. 103. art. 8. &c.

Hæc adeo plana sunt, ut iis recte perceptis clarissime intelligatur ex infallibilitate Dei moventis nihil deperire juri, quod habet volũtas creata in suos actus; ac rursus hoc

hoc jus nihil præjudicare infallibilitati Dei moventis, sed utrumque perfecte conciliari; adeo ut hoc argumentum ex læsione libertatis petitum, quod tanti faciunt Adversarii, omnium pene sit infirmissimum. Ut tamen usque ad ultimas fibras eradicetur.

Dices. Etsi possim revocare actum meum, quem ex applicatione Dei pono, & contrarium facere, attamen ut id fiat, egeo nova præmotione me applicante; Atqui præmotio sæpe abest, & a Deo non datur: Ergo non habeo plenum, perfectumque dominium, sed potius merum instrumentum Dei sum, me prout placuerit versantis, ac utentis me ipso ad dominandum actibus meis; cæterum nihil veri dominii mihi relinquentis.

Et confirmatur, ac roboratur magis hoc argumento. Nam ut vere & non nomine tenus simus domini actuum nostrorum, debemus habere in nostra potestate omnia necessario requisita ad illos ponendos, quando non sunt; & revocandos, quando sunt: Atqui præmotio Dei, quæ ad id necessario requiritur, non est in potestate nostra; non enim possumus illam advocare, nisi Deus ultro conferat: Ergo non sumus perfecte domini actuum nostrorum secundum Thomistarum sententiam.

Resp. Nego minorem argumenti & confirmationis, quod nempe præmotio [faltem ordinis naturalis, de qua solum hic loquimur] nobis desit, Deo eam, ut imaginantur Adversarii, gratis subtrahente; ac quod eam habere non sit in nostra potestate. Nam, si, ut inquit S. Thomas ex Aristotele, *ea, quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*, præcipue si illi amici semper nobis adsint, nec unquam desinunt officio suo ad ea, quę nobis sunt eorum ope possibilia; a fortiori dicendum, tum præmotionem ipsam, tum actus, ad quos requiritur, esse in nostra potestate, cum Deus ut generalis motor in ordine naturali semper nobis præsto sit, ac intime præsens, nec unquam motionem illam generalem subtrahat, sed unicuique agenti juxta propriam conditionem eam semper largiatur. Nam etsi motiones speciales sint pure gratuitę, nec omnibus dentur; attamen hæc generalis, quanquam libere a Deo dispensetur, ita dispensatur unicuique agenti, ut nulli non adsit, prout cujusque fert exigentia. Sed falluntur Adversarii, quod non satis penetrent illud S. Thomæ principium: *Primus motor movet unumquodque juxta suam conditionem, ac dispositionem*. Ex quo sequitur, nemini deesse in his, quæ ad eum spectant; nec subtractione suæ motionis unquam in causa esse, cur non agamus. Unde ejus motio semper est in nostra potestate, non quod illi subsit, sed quod illi nunquam desit.

Id explicari potest exemplo influxus conservantis, qui in-

in rebus semper & & tandiu adest, cum & quandiu exigit earum natura. Et ideo sicut inepte conquereris, te non posse accendere lucernam, aut accensam conservare, quod ad id necessarius sit influxus Dei conservantis; ita inepte conqueruntur Adversarii, quod si ad ponendos & revocandos actus necessaria sit præmotio, id integre in nostra non erit potestate. Ut enim influxus conservans nulli rei deest, quandiu exsistere, exigit, sic & præmovens omni agenti adest, cum agere exigit. Unde licet ab eo pendeamus, perinde agere possumus, ac si illum ex nobis ipsis haberemus. Sicut surculus trunco insitus ejus influxu eodem modo fructus suos profert, ac si propriæ radicis succo vegetaretur. Itaque, quod forte mireris, sed tamen re diligentius discussa verissimum perspecies, quæstio de præmotione libertatem ne minimum quidem respicit, sed est inter nos & Adversarios, qualis foret inter duos Hortulanos, qui videntes florentem, ac fructificantem surculum, cujus extremitas & radix eos lateret, inter se disceptarent, an surculus ille propria radice vegetaretur, an alicui trunco insitus ab eo in fructificando perderet. Nam quovis modo se haberet, eodem pacto fructificaret. Quæstio solum inter nos foret, an necne, ab aliquo priori principio in hoc opere penderet. Sic est præsens quæstio. Nos censemus, voluntatem creatam esse veluti insitam divinæ, ac causas secundas primæ causæ; a qua prius influente pendent, ut surculus a trunco, cui semper hæret. Adversarii contendunt, voluntatem habere in seipsa primas suæ determinationis radices, nec a Deo prius influente pendere, sed esse ut emancipatum a trunco surculum, qui jam propria radice vivit, nec actu a trunco in fructificando pendet, licet olim ab eo pullularit. Vides eo sensibili exemplo, ut ut sit, voluntatem perinde liberam fore, quia ut truncus insito surculo idem præstat, ac emancipato propria radix: sic Deus intime præsens & conjunctus voluntati prævio suo influxu idem illi præstat, quod ipsa sibi, si foret prima suæ determinationis causa. Unde præmotio libertatem ne minimum quidem destruit, sed solum ejus a primo libero dependentiam adstruit. E contra opinio Adversariorum non majorem vindicat voluntati libertatem, sed nullo fructu ejus a Deo dependentiam amoliri conatur. Itaque eo tendit, non ut homines liberius agant, sed ut superbius de se præsumant. Nostra vero, ut perinde libere vivant, sed ut humilius de se sentiant, ac omne bonum suum Deo ut primo fonti acceptum referant.

Instabis tandem. Applicatio præveniens exercitium libertatis non est libera: Sed præmotio prævenit exercitium libertatis nostræ: Ergo non est libera.

Resp.

Resp. 1. Distinguo majorem: non est libera, formaliter, transeat; [distingui enim posset ex parte termini & ex parte principii] causaliter, nego. Causat enim ipsum exercitium nostræ libertatis, & proinde est libera causaliter. Non est autem necesse, ut sit formaliter libera, quia sicut principium meriti non cadit sub merito, & principium deliberationis sub deliberatione, & principium discursus sub discursu; ita principium totius libertatis actualis non debet cadere formaliter sub actuali libertate. Præmotio autem est principium totius actualis libertatis.

Respon. 2. Quod applicatio præveniens usum libertatis creatæ potest esse libera, si descendat a primo libero; præmotio autem descendit a Deo, qui est fons totius libertatis: unde illam non tollit, sed magis complet tanquam participatio quædam actualis libertatis Divinæ. Ita D. Thomas 1. cont. Gent. c. 68. *Dominium*, inquit, *quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle & non velle, excludit quidem determinationem virtutis ad unum* [nempe per modum naturæ, qua virtus activa sit ex sua natura limitata ad unam agendi rationem, ut explicuimus initio articuli, regula prima] *& violentiam causæ exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris causæ, a qua est ei esse & operari.*

ARTICULUS OCTAVUS.

Declaratur amplius concordia libertatis cum Præmotione; ac ea in re Thomistas esse omnium remotissimos ab Hereticis.

Ex iis, quæ hactenus dicta sunt, deduci possunt quatuor modi libertatis cum Præmotione conciliandæ.

Primus sumitur ex efficacia & universalitate Divinæ voluntatis, cujus præmotio est quidam effluxus. Divina enim voluntas ita universalis est, ut omnia omnino complectatur, adeoque ad effectus liberos, quos decrevit, exequendos per creatam voluntatem, ita omnia disponit, ut certissime fiant, & tamen liberrime, ipsis causis tum liberis, tum naturalibus ad id sub ejus directione propria inclinatione ultro concurrentibus. Adeo vero efficax est, ut non solum actus substantiam, sed etiam libertatis modum attingat; & ideo ad ipsius efficaciam spectat, non solum ut actus fiat, sed ut libere fiat, cum vult libere fieri. Hic explicandi modus est S. Thomæ 1. part. qu. 19. art. 8. aliisque in locis. Hunc Anselmus lib. 2. *Cur Deus homo*, sic exprimit. *Quoniam quod Deus vult, non potest non esse, cum vult hominis voluntatem nullam cogi, vel prohiberi necessitate, ad volendum, vel non volendum, & vult effectum sequi*

sequi voluntatem, tunc necesse est, voluntatem efficaciter, & esse quod vult Deus.

Secundus modus desumitur ex illo Axiomate S.Thomæ & S.Dionisii: *Deus movet unumquodque secundum proprietatem ejus.* Cum igitur proprietas libertatis sit ut causa libera non naturali necessitate sit ad unum determinata, sed per deliberationem se applicet ad agendum; Deus movet voluntatem ad hoc, ut deliberet, & per electionem se determinet. Quis autem possit suspicari ex ea motione oriri præjudicium libertatis, quæ nos movet ad deliberandum, ut quo per deliberationem nobis expedire judicaverimus, deinde [Deo semper applicante] eligamus. Sed egregie falluntur Adversarii, quod imaginentur Thomistarum præmotionem veluti adamantinam catenam & ferreos compedes, quibus constricta voluntas fatali quadam necessitate alligata est, donec isti compedes solvantur, & aliis supervenientibus nova ei alligetur. Apage absurdam hanc ideam. Veram, ac germanam substitue: nempe præmotionem esse influxum a prima causa in secundas pro cujusque modo manentem, quo cum exigunt, quandiu exigunt, eo modo quo exigunt, ad agendi exercitium applicantur; qualis est influxus ab uno trunco in diversæ speciei surculos sibi insitos, quo quisque suo modo vegetatur, ac fructificat; aut, quod exemplum magis quadrat, qualis est influxus divinus omnia, pro ut cujusque fert conditio, conservans. Videbis luce hac meridiana clarius, eo creatam libertatem non lædi, sed perfici; non impediri, sed compleri.

Tertius modus desumitur ex ipsis libertatis principiis. Libertas enim consistit in eo, quod voluntas agat, non quia est, sed quia vult, ut in Morali agendo de indifferentia ad libertatem requisita expendimus; idest, ut voluntas agat non naturali impulsione, sicut lapis dum tendit deorsum, sed ex propia electione: cujus electionis adhuc domina est, in quantum potest de illa disponere vel retractando, vel suspendendo, vel continuando, prout libuerit; id enim quotidie in nobis experimur, dum nostras electiones retractamus, suspendimus, & immutamus, prout placuerit. Deus autem per suam motionem hoc dominium nobis non eripit, sed magis complet. Actus enim, quem præmotus ponit, semper est in ejus potestate, ita ut sæpe ipsum suspendar, & ad libitum mutet, Deo tamen ad hæc omnia influente per modum primi motoris.

Quartus modus, quo sæpe utitur S.Thomas, petitur ex ipso præmotionis principio, qui Deus est, nempe primum liberum, primaque radix libertatis, ac propria voluntatis causa: quo fit, ut repugnet, ab eo sic agente violari libertatem. Cum itaque duobus modis agat in voluntate

uno

uno modo ut generalis motor, per præmotionem ordinis naturalis, eam juxta communem rerum cursum ad suas actiones applicando; alio modo ut specialis motor, per inspirationes & instinctus, quibus eam movet ad determinata quædam bona, utroque modo libere sub eo movetur. Primo quidem, quia hæc motio voluntati omnino sese accomodat, ut influxus trunci, surculo, quem alit & vegetat. Secundo vero, quia tunc Deus voluntatem ipsam sibi accommodat eam interius immutando, ac tali modo disponendo ut determinatum hoc bonum, quo antea minus afficiebatur, eam aliter dispositam nunc maxime delectet: Unde illud ut sibi maxime conveniens eligit, ac interiorem ad illud instinctum, qui præcedit deliberationem, atque ita nondum plene liber est, sed solum pene voluntarius, sua deliberatione & electione confirmat, sicque evadit liberrimus. Id videre est in maximis peccatoribus subito mutatis, quibus maxime placent bona spiritualia, quæ antea fastidiebant; displicent sensualia, quibus inhiabant, Deo interius cor mutant. At hic movendi modus ad Theologos spectat. Hic solum obiter nota, duas vias, quibus Deus infallibiliter obtinet consensum liberum a voluntate. Primo, ut generalis motor, non eam interius aliter aptando, sed res exterius sic disponendo, ut sub Deo communiter movente propriis deliberationibus collaboret ad finem divinæ providentiæ; ut late supra explicui. Secundo, ut specialis motor, non rebus exterioribus mutatis, sed ipsa interiori dispositione voluntatis, quam cum sit ejus author & naturalis Dominus, sic immutat, ut ei jam placeat, quod antea displicebat. De hac dicit Ezechiel. 6. *Dabo vobis cor carneum, & faciam, ut in præceptis meis ambuletis.* Et Iob. 12. *Deus immutat cor Principum populi terræ.* Hæc semper ad bonum movet; prior etiam materiale peccati respicit.

Ex his omnibus habes, quam commode divina motio cohæreat cum libertate; si tamen sincere explicatur, nec detorqueatur in sensus malignos, chimæricos, & omnino alienos, uti sæpe fit ab Adversariis.

Superest nunc altera tituli pars, ac postremus in ea quæstione nobis propositus labor; ut scilicet tandem ostendamus, Thomistas in hac de divina motione quæstione ab Hæreticis esse omnium remotissimos.

Circa motionem divinã duplex præcipue fuit hæresis, altera Pelagii, altera Calvini. Calvinus enim docuit, libertatem per peccatum originale funditus periisse, in quantũ concupiscẽtia rebellis victrici necessitate voluntatem ita captivat, & subjicit, ut nihil veri domini in actus suos ei permittat: unde infert, non dari meritum, quia ubi libertas non est, meritum esse non potest. Tum vero

omnia

omnia hominum opera esse peccata ex se mortalia, etiam quæ maxime laudantur in Sanctis, eo quod ex corrupta radice, illisque suam malitiam communicante, pullulent; dicit tamen, illa peccata non imputari electis. Idem autem, quod tribuit concupiscentiæ, tribuit etiam Divinæ motioni, in quantum sicut concupiscentia necessitat voluntatem, ut impetum ejus sequatur, nullumque in ea dominium relinquit; ita pariter dicit, divinam motionem necessario trahere voluntatem, ita ut nullatenus possit dissentire: unde apud illum voluntas absolute caret libertate, quia in omni actione vel est serva concupiscentiæ, vel captiva divinæ motionis, cujus efficaciæ nullo modo reniti potest. Et si aliquando dicat, sub motione Dei nos retinere potentiam ad oppositum, solum loquitur de potentia passiva & contingentiæ, qualis est in baculo, qui dum movetur sursum, retinet potentiam passivam, ut moveatur deorsum. Cæterum constanter negat, remanere potentiam illam dominatricem, qua voluntas vere sit domina sui actus, ac proinde libera. Putat enim, talem dominium in quo consistit libertas, non posse stare cum efficacia divinæ motionis, aut depravatione concupiscentiæ.

Et contra Pelagius negabat, hominem aliquid detrimenti contraxisse per Adami peccatum; immo censebat, voluntatem esse adeo fortem, & independentem, ut sine ullo auxilio efficaci posset agere bonum; præcipue quia concipere non poterat libertatem posse stare cum illa motione divina efficaci, quam admitebat S. Augustinus. Cæterum admisit quendam concursum, quem vocabat *Possibilitatis adjutorium*, & qui videtur correspondere concursui simultaneo Adversariorum. Admittebat etiam motiones morales excitantes, illustrantes, suadentes, ut refert S. Augustinus lib. de gratia Christi c. 7. & 10.

Ex quibus manifeste constat, hæc duo monstra, scilicet hæresim Calvini & Pelagii, quamvis inter se pugnent, eidem tamen principio inniti, silicet quod motio efficax tollat libertatē & potentiam ad oppositum Ex quo principio subsumit Calvinus. Atqui datur motio de se efficax: Ergo non datur libertas. Pelagius vero e contra. Atqui datur: Ergo non datur motio de se efficax: Rogo autem quinam sint remotiores ab istis duobus scopulis, & ab istis duabus hæresibus; vel qui fovent, immo qui stabiliunt pro fundamento suæ doctrinæ principium illud, cui utraque hæresis incumbit; vel qui penitus averruncant fatale istud principium & falsitatis columnam? Profecto majus est ipsam hæresis radicem funditus extirpare, quam illam fovendo, & nutriendo nascentes inde venenatos surculos tantum amputare. Atqui Adversarii Thomistarum fovent hoc principium, cui utraque prædicta hæresis incumbit,

scili.

scilicet, *motio divina tollit libertatem*; immo illud supponunt pro fundamento suæ doctrinæ. Thomistæ vero ejusmodi principium radicitus extirpant docentes, *cum divina motione, ejusq; efficacia posse stare libertatem*: Ergo doctrina Thomistarum est omnium remotissima ab utraque hæresi, Pelagiana scilicet, & Calviana, ipsasque radicitus evertit. Hinc est, quod merito adhibetur in Catechismo Tridentino veluti antidotum contra hæreses efficacissimum; & nuper Alexander VII. eam contra errores Jansenii Lovaniensibus adeo commendavit tanquam *tutissimam & inconcussam*.

Hæc de celebri illa quæstione dicta sufficiant, in quibus etsi non omnia, quæ a Thomistis pro tam justæ causæ patrocinio adduci solent, comprehenderim, nec singula, quibus ab Adversariis impugnari solet, retulerim [quippe cum sollicitata tot altercationibus humani ingenii fæcunditas immensa hac de re profuderit, & nova in dies parturiat] satis tamen me egisse arbitror, ut quisque perspiciat quam altis fundamentis Thomistarum sententia nitatur; quam sancte illi de Deo sentiant; quam alte illius in omnes creaturas dominium stabiliant; quam profunde omnium causarum ab eo dependentiam scrutentur; quam juste hæc sententia a tot sanctissimis, doctissimisque viris pro aris & focis defendatur; quam sit antiqua, pia, & Sanctorum doctrinæ conformis; quam facile contra impugnatores propugnetur; quam injuste a Sciolis, aut malignis, tanquam dura, immo erroribus affinis apud plebeculam traducatur; quam imperite læsæ libertatis rea constituatur; quam sit ab hæreticorum doctrinis aliena.

QUÆSTIO QUARTA

De Accidentibus spiritualibus, præcipue de Scientia.

HActenus de spirituali Substantia; nunc dicendum de ejus Accidentibus. Horum quædam resident in voluntate, ut Virtutes morales; quædam vero in intellectu, ac Virtutes intellectuales vocitantur. De prioribus satis in Morali egimus; nunc de Virtutibus intellectualibus dicendum. Ac quidem 1. De iis in genere. 2. De Scientia. 3. De unitate Scientiarum. 4. De comparatione Scientiæ cum opinione. 5. De ejusdem comparatione cum Fide divina.

A R-

ARTICULUS PRIMUS.

De Virtute Intellectuali in genere.

ETsi *Virtutis* nomen sæpe usurpetur pro activa ipsa potentia, in his tamen potentiis, quæ se habent ad opposita,seu ad bene & male operandum. Virtus propriè dicitur, habitus determinans potentiam ad bene se habendum circa proprium objectum.

Quid, & quotuplex sit habitus in genere, diximus in Logica, cum de Prædicamento qualitatis, ejusque divisione. Quæ vero sit causa habituum spiritualium,quave ratione tum in voluntate, tum in intellectu producatur, diximus in Morali, cum de virtute morali in genere,ejusque causis egimus. Quomodo intendantur habitus, an per additionem gradus ad gradum, an potius per modum perfectiorem essendi in subjecto,constat hoc secundo modo intendi ex iis, quæ in universum diximus in Physica de Qualitatum intentione. Itaque superest, ut de iis habitibus hic dicamus, qui residentes in intellectu, *Virtute intellectualis* nomine censentur. 1. Quid sint. 2. Quotuplices sint. 3. Demum de singulis.

Definitur Virtus intellectualis. Habitus determinans intellectum ad attingendum infallibiliter verum.

In ea definitione *habitus* est genus, quo virtus intellectualis cum aliis convenit:cæteræ particulæ illam ab aliis discernunt. Dicitur itaque *attingere infallibiliter verum*, quia cum virtus sit perfectio potentiæ,debet illam determinare ad attingendum proprium objectum modo perfecto Objectum autem intellectus est verum:unde virtus intellectualis debet illum determinare ad verum modo perfecto attingendum,idest, infallibiliter. Ex quo liquet,Opinionem, Fidem humanam, Suspicionem, & si qui sint alii habitus hujusmodi fallibiles, eos rationem virtutis non habere.

Dividitur Virtus intellectualis in quinque species. Hæ sunt Intelligentia, Sapientia, Scientia, Prudentia, & Ars.

Declaratur hæc divisio. Cum veritas sit bonum intellectus,quod intellectualis virtus respicit,juxta veri divisionem dividitur virtus intellectualis. Porro verum duobus modis cognosci potest. Primo, ut per se notum, seu quod non alio motivo, quam propria perspicuitate intellectum convincit; cujusmodi sunt prima principia. Virtus determinans intellectum ad tale verum dicitur *Intelligentia*. Secundo, est aliud verum, quod cognoscitur non ut per se notum,sed ut deductum ex principiis per se no-

tis ; & si quidem deducatur ex universalissimis principiis pertinet ad *Sapientiam* ; si verò deducatur ex principiis magis particularibus, pertinet ad *Scientiam*. Porrò intellectus non solum cognoscit verum in se, illud speculando, quod fit per tres priores illas virtutes, sed etiam ex cognitione veri dirigit potentias operativas ad recte operandum tum in agibilibus, quales sunt operationes voluntatis & passiones appetitus; tum in factibilibus, quales sunt operationes externæ, ut *ædificare, navigare, militare*, &c. Unde præter tres enumeratas virtutes aliæ duæ necessariæ sunt, una, quæ respiciat verum in agibilibus, qua scilicet recte judicat intellectus, quid sit agendum & non agendum ad bene vivendum ; & hæc dicitur *Prudentia*. Altera, qua intellectus recte judicet, quomodo disponenda sit externa materia, ut opus externum recte fiat, puta lapides ad domum ; & hæc virtus intellectualis *Ars* dicitur.

Dices. Fides divina est Virtus intellectualis ; Sed non continetur in prædicta divisione : Ergo inadæquata est.

Respond. Fidem, importare quandam imperfectionem ex propria ratione, nempe obscuritatem. Et ideo ex proprio genere deficit a ratione intellectualis virtutis ; nec illam habet, nisi quatenus nos conjungit Deo, in his, quæ excedunt omnem facultatem nostram, in quibus etiam imperfecte conjungi Deo melius est, quam perfecte se habere ad objecta connaturalia, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 1. *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*. Unde fides divina non est simpliciter virtus intellectualis, sed Theologica. Ita S. Thomas 1. 2. qu. 62. art. 3. ad 2.

Intelligentia definitur, Habitus primorum principiorum, seu quo principia per se nota cognoscuntur. Dividitur in Habitum primorum principiorum speculativorum, qui nomen genericum retinet ; & Habitum principiorum practicorum, qui *Synderesys* vocitatur. His duobus continentur omnia scientiarum, virtutumque moralium semina.

Sapientia definitur, Certa & evidens rerum cognitio per altissimas causas. Propriissime sumpta est unica, ut annotat S. Thomas 1. 2. qu. 57. ar. 2. nempe Metaphysica, quia hæc sola respicit primum totius cognitionis humanæ principium, ac universalissimam entis ratione, & ideo judicat de omnibus aliis, quia judicium ultimum & perfectissimum non est nisi per reductionem ad altissimas causas, & universalissima principia. Attamen paullo latius sumpta Sapientiæ ratio tribuitur etiam aliis Philosophiæ partibus, quod procedant ex altioribus principiis & circa

objecta

objecta universaliora, quam cæteræ naturales scientiæ, ut diximus in Quæstione procœmiali Philosophiæ.

Scientia definitur, Cognitio certa & evidens Rei per causas inferiores. Unde non differt a Sapientia nisi secundum perfectionem objecti, & medii. Cæterum quoad substantiam conveniunt.

Prudentia definitur, Recta ratio agibilium, seu Habitus rectificans rationem circa agibilia: de qua in Morali dictum satis.

Ars definitur, Recta ratio factibilium, seu Habitus mentem rectificans circa actibilia. Differunt agibilia & factibilia, quod agibilia dicantur ipsi actus voluntatis & appetitus, ut *amare*, *odisse*, *irasci*, *lætari*, &c. Factibilia vero ea, quæ fiunt in externa materia, ut ædificare, agros colere, &c.

Ars alia *Liberalis* dicitur, alia *Mechanica*. Illa minus propie ars est; versatur enim circa opera ipsius intellectus, ac plerumque veræ scientiæ rationem habet, nec nisi similitudinarie ars dicitur, quod nempe regulis utatur ad aliquod opus intra intellectum, aut in signis & adminiculis quibusdam operis intellectus famulantibus, ut mathematicæ ad suas demonstrationes figuras concinnant: Astronomia sphæras & Astrolabia, Rhetorica gestus, vocem, ac sermonem disponit ad persuadendum, &c. At Mechanica proprie ars dicitur, habet enim pro fine non ipsius intellectus functiones aliquo subsidio per regulas dispositio adjuvandas, sed externam materiæ dispositionem, seu opus pure externum.

Artes liberales septem numerantur, Grammatica, Rhethorica, Dialectica, Arithmetica, Musica, Geometria, Astronomia. Quarum quinque posteriores etiam propriæ scientiæ rationem obtinent. Duæ vero priores ad artis naturam propius accedunt. Hæ omnes hoc versiculo comprehenduntur.

Lingua, *Tropus*, *Ratio*, *Numerus*, *Tonus*, *Angulus*, *Astra*.

Mechanicæ itidem septem numerantur veluti generales, Agricultura, Venatoria, Militaris, Nautica, Chirurgica, Textrina, Fabrilis. Quas eodem ordine hic versiculus comprehendit.

Rus, *Nemus*, *Arma*, *Rates*, *Vulnera*, *Lana*, *Faber*.

Sub his innumeræ aliæ continentur, ut Pictoria; Palestrica, Coquinaria, Saltatoria, Citahristica, Mercatoria, &c. Et quidem harum quædam sunt ad vitæ necessitatem, ut Agricultura, Coquinaria, Pistoria, quæ ad cibos destinantur; item Fabrilis, Textrina, quæ tecta & vestes parant. Quædam ad commodius degendam vitam, ut Navigatoria & Mercatoria. Quædam ad eam tuendam

ab incommodis, ut Chirurgica & Militaris. Quædam ad eam expoliendam, ut Grammatica & Rhetorica. Quædam ad delitias, ut Citharistica, Pictoria, &c. Notandum, artes pene omnes referri tandem ad scientias, a quibus suas regulas desumunt, nempe ad Mathematicas. Deficiunt tamen a scientiis, quod hæ regulæ non solis demonstrationibus nitantur, sed plerumque fere potius usu, experientia, & successu.

Hic quæri posset, An & quomodo virtus intellectualis corrumpi possit.

Resp. ex S. Thoma 1.2. qu.53. Habitum duobus modis posse corrumpi: per se, & per accidens. Per accidens corrumpitur, corrupto, aut insigniter alterato subjecto. Per se vero a contrariis causis. Habitus intellectuales per accidens corrumpi nequeunt, saltem quoad substantiam, sunt enim in mente quæ est incorruptibilis. Quia tamen hi habitus aliquid important ex parte virium sensitivarum, nempe aliquam dispositionem habitui in mente existenti famulantem, ex ea parte per accidens corrumpi possunt, corrupta, aut graviter alterata sensitiva facultate. Hoc modo ægritudine, aut oblivione quadantenus scientiæ deperduntur, turbatis, aut deletis speciebus in facultate sensitiva residentibus, a quibus in usu suo pendet scientia.

At per se corrumpuntur habitus intellectivi etiam quoad substantiam a causis contrariis, si quas habeant. Porro evidens est, habitui primorum principiorum nihil esse contrarium. Non enim mens habere potest assensum contrarium primis principiis. At circa objecta aliorum habituum mens habere potest actum contrarium, per quem productus est habitus: ut recto discursui, per quem scientiæ habitus productus est, habere potest fallacem discursum, quo decepta in actum contrarium fertur, & sic corrumpitur scientiæ habitus, ac erroris habitus ingeneratur. Eodem modo virtutes morales corrumpuntur iteratis actibus vitiorum iis oppositorum. Immo per cessationem actus corrumpi possunt, quasi per remotionem hibentis corruptionem. Nam usu virtutis diu cessante, facilius occurrunt variæ operationes ipsi contrariæ, quibus habitus oppositus sensim irrepit.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Scientia secundum se.

HIC paullo latius scientiam sumimus, prout etiam sapientiam comprehendit. Sic sumpta definitur. Cognitio certa & evidens rei per causam, seu Cognitio per

per demonstrationem acquisita. Demonstratio enim est, quæ probat evidenter conclusionem per causas. Hic vero *causa* dicitur, non solum *rei*, seu in essendo: sed etiam *cognitionis*, seu in conoscendo. Quo sensu clarior, ac nota propositio, ex qua alia ignotior evidenter deducitur causa ejus esse dicitur, nempe in cognoscendo. Hæc scientifica cognitio aliquando actualis est, ut cum actu consideramus ea, quæ scimus; tumque dicitur *Actualis scientia*: Aliquando vero solum habetur habitu, ut a dormiente: tumque *Habitualis scientia* dicitur.

Dari scentiam in Quæstione Procemiali ad Philosophiam ostendimus, ubi argumenta contraria dissolvimus, nec ea hic repetere opus est.

Quorum sit scientia, ex ejus definitione constat. Nam omnium esse potest, quorum cognitio ex principiis evidenter certis necessario deduci potest. Unde scientia esse potest etiam contingentium, & corruptibilium secundum universales rationes, quia in communi, & quoad essentiam circa illa pleraque necessario deduci possunt ex principiis per se notis, ut: Quod constat contrariis, esse corruptibile. Quod generatur, habere causas, &c. Deinde etiam de Ente rationis dari potest scientia, quia etiam circa ens rationis pleræque conclusiones ex certis principiis deduci possunt. Immo non entia, privationes, vacuum, umbræ, mors, peccata, &c. cum a ratione nostra concipiantur ad modum entis, ac de iis pleræque propositiones fiant, quæ ex certis principiis necessario deducuntur, de iis etiam potest esse scientia. At non item de singularibus contingentibus in particulari sumptis, quia non habet principia & causas, cum quibus necessario connectantur, sed ad ea se habent contingenter & infallibiliter. De singularibus tamen incorruptibilibus, ac indefectibilibus esse potest scientia, ut de Deo, Angelis, motu cælestium corporum, &c. quia de iis etiam in particulari pleraque deduci possunt ex principiis necessario, & evidenter certis.

Superest, ut de Scientiæ divisione dicamus. Primo dividitur in speculativam & Practicam. Speculativa est, quæ sistit in contemplatione veritatis. Practica vero, quæ suas veritates ordinat ad opus: ut Philosophus moralis contemplatur naturam virtutis, ut melius vivat & operetur.

Dividitur 2. Scientia in Subalternantem & Subalternatam. Scientia subalternata est, quæ desumit sua principia ex conclusionibus superioris scientiæ. Subalternans vero est illa superior scientia, ex qua desumit inferior sua principia. Sic Medicinæ principia probantur in Physica, & Musicæ principia probantur in Arithmetica.

Dividitur 3. Scientia in naturalem & Supernaturalem Naturalis est, quæ de rebus naturalibus, & lumine naturali cognoscibilibus agit. Supernaturalis est, quæ procedit per principia divinitus revelata. Hæc dividitur in Theologiam Beatorum, & Viatorum. Naturalis vero dividitur in Realem, & Rationalem. Rationalis est, quæ respicit ens rationis, & videtur esse unica, scilicet Logica: nam Rhetorica, & Grammatica, licet respiciant ens rationis, scilicet congruitatem, & ornatum sermonis; deficiunt tamen a ratione scientiæ, & pertinent ad artes sermocinalex. Scientia realis dividitur in Physicam, Mathematicam, & Moralem. Physica sub se continet Medicinam. Moralis vero Politicam, Oeconomicam, & Juris prudentiam. Mathematica dividitur in Geometriam, quæ agit de quantitate continua; & Arithmeticam, quæ agit de numero. Arithmetica continet sub se Musicam, quæ respicit proportiones numericas ut sonoras. Geometria vero continet Astronomiam, Cosmographiam, Machinativam, & Opticam.

Quæres, An scientia subalternata scientiæ rationem obtineat in absentia subalternantis.

Negant plerique, etiam ex Thomistis. Nam, inquiunt, principia subalternata fiunt certa in subalternante, ut principia Musicæ in Arithmetica. Quandiu ergo Musicus non est Arithmeticus, nescit sua principia, sed solum ea credit. Excipiunt tamen Theologiam, quia licet clare non videat sua principia, attamen certa est de illis per fidem divinam infallibilem. Alii censent, esse veram scientiam, quamvis non sit in statu perfecto, donec conjungatur suæ superiori, in qua evidentiam habet suorum principiorum: ut Musicus non est perfecte sciens, donec didicerit Arithmeticam, in qua probantur, & manifesta fiunt principia Musicæ; attamen est aliquo modo sciens. Hæc sententia videtur conformior S. Thomæ qu. 14. de Verit. ar. 9. & probatur ejus ratione. Ille habitus est vere scientia, qui probat conclusiones ex principiis certissimis & evidentibus: Sed scientia subalternata, ut Musica, probat suas conclusiones per principia certa & evidentia Ergo est vere scientia. Probatur minor. Nam principia Musicæ sunt certa & evidentia. Si autem talia principia non fuit evidentia formaliter respectu ejus, qui est Musicus, & non Arithmeticus, attamen sunt ipsi evidentiæ præsuppositive, in quantum scilicet præsupponit illa, ut evidenter demonstrata ab Arithmetico.

Dices. Musicus, qui non est Arithmeticus, per se ipsum non cognoscit evidenter Musicæ principia, esto ea præsupponat cognita ab alio: Ergo per se ipsum non est sciens.

Resp.

Resp. Satis esse, ut principia præsupponantur tradita ab aliquo, qui ea evidenter cognoscat; sicut patet in Theologia, quæ est vere scientia, quamvis ejus principia non sint Theologis evidentia, sed tradantur a Deo cui sunt evidentia.

Instabis, esse disparitatem inter Theologum & Musicum, quo Theologus per fidem divinam habet certitudinem infallibilem principiorum suorum, at vero Musicus non habet, nisi ad summum fidem humanam, in quantum credit Arithmeticis dicentibus, Musicæ principia esse demonstrata in Arithmetica.

Resp. Musicum habere certitudinem infallibilem suorum principiorum, quia non tenet illa solum per fidem humanam, sed per quandam notitiam certissimam innixam communi, & indubitato Doctorum omnium consensui, ex quo convincitur, principia illa esse evidentia in se ipsis, ita ut stultus esset, qui illa negaret. Unde adhæret illis tanquam certissimis, assentiturque Arithmetico, non ut homini, sed ut demonstratori.

ARTICULUS TERTIUS.

De unitate scientiarum.

Circa unitatem scientiarum tria quæruntur. 1. Sitne scientia una simplex qualitas, vel coacervatio plurium particularium scientiarum, ita ut tot sint scientiæ, v. g. in Logica, quot sunt conclusiones, ex quibus tanquam membris fiat unum corpus Logicæ. 2. Unde sumatur unitas generica scientiarum. 3. Unde specifica.

PRIMA CONCLUSIO.

Quælibet scientia est una simplex qualitas, seu unicus habitus perficiens intellectum circa omnes conclusiones hujusmodi scientiæ. Ita S. Thomas 1. 2. q. 54. art. 8.

Probatur ejus ratione. Quælibet scientia respicit omnes conclusiones sub unica ratione formali: Ergo est unica. Consequentia patet. Sic enim potentia visiva est simplex qualitas, quamvis respiciat plures colores, quia illos respicit sub unica ratione visibilis. Probatur antecedens. Quælibet scientia respicit conclusiones sub unico lumine scilicet sub unico primo principio, ex quo gradatim nascuntur cætera principia conclusionum: sicut enim in arbore unicus est truncus, ex quo plures rami se se diffundunt; ita in qualibet scientia est unicum princi-

pium, scilicet objecti definitio, ex quo cætera principia continua serie nascuntur.

Obj. Nova conclusio novam affert difficultatem: Ergo novum exigit habitum.

Resp. Distinguo antecedens: Addit novam difficultatem; formaliter, nego; materialiter, concedo. Idest, nova conclusio affert materiam novæ difficultatis, sed quæ sciri potest per principia, quæ intellectus jam habet: unde non petit novum habitum, sed solum extensionem præexsistentis ad novam materiam.

Instabis. Diversi actus generant diversos habitus: Sed pro qualibet conclusione est diversus actus: Ergo & diversus habitus.

Resp. Distinguo majorem; Diversi actus non subordinati, concedo; subordinati, nego. Idem enim habitus potest se extendere ad plures actus subordinatos, & quadam serie, ac concatenatione ex uno fonte nascentes.

Urgebis: Ergo, qui scit primam Logicæ conclusionem, habet totum habitum Logicæ, si unicus & simplex est:

Resp. Distinguo consequens: Habet totum habitum entitative, concedo; extensive, nego. Idest, habet quidem entitatem habitus scientifici; sed illa entitas non est adhuc extensa ad omnes conclusiones suas: extendetur autem, dum ipse proficiet in addiscenda Logica, & lumen adhuc modicum ulterius propagabitur.

SECUNDA CONCLUSIO.

Diversitas generica scientiarum sumitur ex diversitate abstractionis a materia, quam ducit objectum scientificum. Ita S. Thomas Opusc. 70. qu. 5. ar. 1.

Declaratur conclusio. Cum enim objectum scientiæ tanto perfectius sit quanto altius assurgit supra materiam; juxta diversos gradus elevationis supra materiam erunt diversi gradus generici scientiarum. Materia autem potest tripliciter considerari. Primo, ut affecta singularitate, & conditionibus individuantibus. Secundo, ut abstracta a singularitate, sed tamen subjecta qualitatibus sensibilibus. Tertio demum considerari potest præcise secundum se, ut est radix quantitatis. Primo modo dicitur *materia singularis*. Secundo modo dicitur *materia sensibilis*. Tertio modo dicitur *materia intelligibilis*. Primus ergo gradus abstractionis est a materia singulari, cum scilicet res materiales considerantur in universali, [nam de singularibus materialibus non datur scientia] & primus iste gradus constituit primum genus scientiarum; quæ scilicet abstrahunt a materia singulari, ut Physica & Medicina, quæ con-

confiderant mutationes fenfibiles in communi. Secūdus gradus abftractionis eft a materia, non folum fingulari, fed etiam fenfibili, quando fcilicet res confiderantur feparatæ, non folum ab omni fingularitate, fed etiam a fenfibili alteratione, ut Geometra confiderat circulum & lineas non curando, utrum fint in materia frigida, vel calida; & ifte gradus abftractionis conftituit fecundum genus fcientiarum, quæ abftrahunt a materia fenfibili, ut funt Geometria & Arithmetica. Tertius gradus abftractionis eft ab omni prorfus materia, quando fcilicet confiderantur quædam formalitates ita elevatæ, ut poffint effe fine materia, ut Metaphyficus confiderat veritatem, bonitatem, & alia, in quibus non involvitur materia, cum poffint convenire rebus etiam fpiritualibus; & hic gradus conftituit tertium genus fcientiarum ab omni materia abftrahentium, quales funt Metaphyfica & Logica.

TERTIA CONCLUSIO.

Unitas fpecifica cujuslibet fcientiæ fumitur ex unitate principiorum. Unitas vero principiorum attenditur ex eorum fubordinatione ad unum primum, in quantum fcilicet principia ita funt invicem ordinata, ut unum fit ex alio, vel utramque ex aliquo tertio, donec fiat refolutio ad unum primum principium illius fcientiæ, quod eft definitio objecti, ex quo tanquam ex trunco cæterorum principiorum rami feriatim nafcuntur.

Probatur prima pars. Principia funt lumen, & ratio formalis, fub qua fcientiæ attingunt fuas conclufiones: Ergo ex unitate principiorum defumenda eft unitas fcientifica conclufionum, ac proinde unitas fpecifica fcientiarum.

Probatur etiam fecunda pars, fcilicet unitatem principiorum defumendam effe ex illa fubordinatione, per quā unum ex alio deducitur. Tum authoritate Ariftotelis c. 23. de Demonftratione. Tum quia, ut dicit S. Thomas ibidem, principium fubordinatum alteri defumit ab ipfo virtutem: Ergo ubi funt plura principia fub uno gradatim ordinata, non eft nifi unica virtus, & unum lumen in diverfos veluti radios propagatum.

Obj. Principia omnium fcientiarum reducuntur ad principia Metaphyficæ: Ergo fi talis reductio daret unitatem fpecificam, non effet nifi unica fcientia de omnibus rebus.

Refp. Cum S. Thoma de Demonftratione, lect. 41. principia inter fe connexa effe ut unum, & dare unitatem fcientiæ, quandiu manet intra eandem abftractionem, & idem genus fcibilitatis. Quando vero principia gradatim

ab uno descendendo transeunt ad novam abstractionem, tunc variant speciem, & constituunt novam scientiam specificam, ut quandiu Metaphysicus discurrit per sua principia de rebus communissimis, & ab omni materia abstractis, censetur habere unicam specie scientiam: sed cum principia nascentia ex Metaphysica incipiunt applicari enti mobili, & materiæ sensibili, tunc formant novam specie scientiam, scilicet Physicam.

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum idem intellectus de eodem objecto possit simul habere Scientiam & Opinionem.

CErtum est, scientiam & errorem non posse esse simul de eodem objecto in eodem intellectu. Dubitatur tamen de opinione, utrum scilicet idem homo de eadem conclusione, v. g. quod Deus existat, possit habere simul scientiam & opinionem; scientiam quidem, in quantum tenet hanc veritatem per medium demonstrativum, v. gr. per ordinem Universi, quo luce clarius ostenditur, dari unum primum gubernatorem; opinionem vero, in quantum tenet eandem veritatem per medium probabile, ut quia id docuere sapientiores Philosophi, Pythagoras Socrates, Plato, Aristoteles, &c.

Nota, scientiam duobus modis posse considerari. 1. Quoad actum. 2. Quoad habitum. Scientia actualis est ille actus, quo de facto assentimur conclusioni per demonstrationem probatæ. Scientia habitualis est quidam habitus ex tali actu relictus. Ex eo enim, quod aliquis semel convictus fit de veritate conclusionis, in eo manet aliqua facilitas, & determinatio ad assentiendum tali conclusioni, quoties sibi proposita fuerit. Hæc facilitas vocatur *habitus scientificus*, seu *scientia habitualis*. Similiter opinio considerari potest vel quoad actum, vel quoad habitum. Unde tripliciter comparari potest scientia cum opinione. Primo actus cum actu. Secundo habitus cum habitu. Tertio actus cum habitu. Quidam tenent, tam actum, quam habitum scientiæ, & opinionis se posse compati. Quidam, neque actum, neque habitum opinionis, & scientiæ posse se compati. Quidam mediam viam tenent: dicunt enim, actum scientificum non posse cohærere cum actu opinativo, nec habitum cum habitu; bene tamen actum cum habitu.

PRI.

PRIMA CONCLUSIO,

Actus scientiæ non potest compati actum opinionis: ita ut quis simul sit opinans & sciens respectu ejusdem conclusionis. Conclusio non sic intelligenda est, ut dumtaxat uterque actus non possit simul elici ab intellectu, sed etiam ut vigente memoria actus scientiæ non possit produci actus opinionis.

Ita censet S. Thomas variis in locis; aperte vero 1. Post. lect. 44. *Manifestum est*, inquit, *quod non contingit omnino simul idem sciri & opinari, quia scilicet simul homo haberet existimationem, quod res posset aliter se habere, & quod non possit aliter se habere*. Aristoteles idem ibidem affirmat, nempe *Non fieri posse, ut idem quis opinetur, & sciat*.

Probatur Conclusio ratione S.Thomæ. Impossibile est, ut intellectus sit de eadem re certus & incertus: Sed intellectus sciens est certus de re, quam scit; intellectus vero opinans est incertus: Ergo idem intellectus de eadem re non potest opinari & scire. Major est certa. Nam certitudo repugnat incertitudini. Minor declaratur. Opinio enim essentialiter est cognitio incerta, per quam scilicet sic adhæremus uni parti, ut formidinem habeamus, ne altera sit vera. Scientia vero est cognitio certa & firma, per quam scilicet ita adhæremus uni parti, ut nullam de contraria formidinem habeamus.

Resp. 1. Nihil obstare, quominus intellectus habeat duplex medium, uuum certum & evidens, cui innitatur scientia; aliud incertum & dubium, cui innitatur opinio. Unde ratione duplicis medii erit certus & incertus, certus per unum, incertus per aliud.

Sed contra. Intellectus de eadem veritate non potest esse certus & incertus, etiam per diversa media: Ergo nulla solutio. Probatur subsumptum. Intellectus enim semel certus, & plene convictus de aliqua veritate non est amplius capax dubitandi de illa, quamvis ei proponantur media incerta: Ergo per diversa media non potest esse certus, & incertus de eadem veritate. Probatur antecedēs tum ratione, tum experientia. Ratione quidem. Nam impossibile est, ut in eodem subjecto sit forma & privatio, ex quocumque capite procedat illa privatio; sicut impossibile est, quod dum sol illuminat aerem, aer sit obscurus ex quacumque causa possit procedere obscuritas: sed certitudo & incertitudo opponuntur, ut privatio & forma; incertitudo enim est privatio certitudinis: Ergo intellectus certus de conclusione non est capax incertitudinis, quantumvis illi media incerta proponantur. Experientia quoque idem suaderi potest. Sentimus enim in nobis

quod si semel de re aliqua certi sumus per unum medium, non propterea sumus incerti, quamvis idem nobis persuadeatur per media incerta; ut quia certus sum me vivere, quantumvis aliquis multiplicaret media probabilia ad persuadendum me vivere; attamen propter illa media non me adduceret in aliquam dubietatem, & incertitudinem illius veritatis.

Resp. 2. Non esse de ratione opinantis, ut sit incertus ex parte sui, sed solum quod rem teneat per medium de se incertum.

Sed contra. De ratione opinantis est, ut sit incertus etiam ex parte sui: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens, tum ex D. Thoma 2. 2. quæst. 1. ar. 5. ad 4. ubi expresse dicit, *De ratione opinionis esse, ut quod est opinatum existimetur aliter se habere posse*. Tum ratione. Nam opinio definitur cognitio incerta & formidolosa: impossibile est autem, cognitionem esse formidolosam, nisi cognoscens sit etiam incertus, & formidine affectus; nam in tantum cognitio est formidolosa & incerta, in quantum intellectus formidat, ne id, quod tenet, sit falsum, & oppositum illius sit verum. Ex quo patet, totius quæstionis cardinem, & simul fundamentum conclusionis nostræ in hoc situm esse, quod opinans est incertus & fluctuans, e contra sciens est certus & firmus. Unde quia repugnat, eundem intellectum de eadem veritate simul esse certum & incertum, fluctuantem & firmum; ideo repugnat de eodem habere opinionem & scientiam.

Eadem ratione convincitur, habitum opinionis esse non posse cum habitu scientiæ. Sicut enim repugnat, eundem intellectum esse simul certum & incertum actualiter, ita & habitualiter. Quippe hoc ipso, quod sit habitualiter certus, excluditur incertitudo habitualis.

SECUNDA CONCLUSIO.

Actus opinionis potest esse cum habitu scientiæ, si sit in tali statu, ut non possit prorumpere in actum.

Ratio conclusionis est, quia habitus non opponitur rationi sui actibus habitus contrarii, ut habitus injustitiæ non opponitur actibus justitiæ, sed illos pati potest: Ergo contingere potest, ut quis habens habitum scientiæ impeditum ab actu, exerceat actus opinativos; sicut qui habet habitum injustitiæ, elicit tamen nonnunquam actus justos. Utraque hæc conclusio magis confirmabitur ex dicendis articulo sequenti, conclusione 2. & 3. Quod enim ibi dicetur de actu scientiæ respectu habitus fidei, proportionaliter applicandum est opinioni & scientiæ.

Objic.

Objic. S. Thomæ authoritatem in 3. Dist. 31. q. 2. ar. quæstiunc. 1. ad 4. ubi sic habet. *Dicendum, quod opinio & scientia, quamvis sint de eodem, non tamen sunt secundum idem medium, sed secundum diversa, & ideo possunt esse simul.*

Resp. 1. S. Thomam ibi sumere opinionem, non formaliter, & in statu opinionis, seu ex parte subjecti, sed materialiter, & ex parte medii, pro cognitione per medium probabile procedente. Fatemur enim, adveniente scientia remanere adhuc cognitionem per medium probabile acquisitam; sed negamus habere amplius statum opinionis in præsentia Scientiæ. Quia opinio formaliter sumpta exigit subjectum dubium & fluctuans: unde cum per scientiam tollatur omnis dubitatio & anxietas a subjecto, tollitur etiam opinio in ratione opinionis.

Resp. 2. S. Thomam loco citato non loqui assertive, sed permissive. Nam solvebat argumentum ex paritate sumptum; nempe illud, opinio potest manere cum scientia: Ergo fides potest manere cum visione beatifica. Negat paritatem, quod scilicet quamvis opinio possit esse cum scientia, fides non possit esse cum visione. Quasi diceret: Esto scientia pati possit opinionem, non tamen visio beatifica pati potest fidem, quia scilicet fides magis opponitur visioni, quam scientia opinioni. Eodem loquendi modo sæpe utitur S. Thomas solvendo argumenta adversariorum, quæ procedunt ex paritate: sæpe enim permittit adversariis suppositionem falsam, & negat paritatem, quia hoc sufficit ad solvendum eorum argumentum.

Objic. 2. Cognitio procedens per medium probabile est opinio: Sed ex concessis intellectus sciens aliquam veritatem potest illam cognoscere adhuc per medium probabile: Ergo potest habere opinionem de illa.

Resp. Distinguo majorem. Cognitio procedens per medium probabile est opinio; si sit cum formidine contrarii, concedo; si sit sine formidine contrarii, nego. Et ad minorem: Intellectus sciens aliquam veritatem potest illam cognoscere per medium probabile, cum formidine & incertitudine, nego: sine formidine, concedo. Et nego consequentiam. Non enim omnis cognitio procedens per medium probabile est opinio, sed solum illa, quæ est cum formidine contrarii. Intellectus autem sciens aliquam voluntatem non potest habere formidinem de contrario illius veritatis; & ideo non potest habere opinionem de illa, quantumvis eam cognoscat per medium probabile.

Instabis. Posita causa ponitur effectus; Sed medium

probabile est causa opinionis: Ergo posito medio probabili ponitur opinio.

Resp. Distinguo majorem: Posita causa ponitur effectus; si subjectum sit capax illius, concedo; si sit incapax, nego. Intellectus autem convictus per scientiam de aliqua veritate est incapax opinandi circa illam, quia est incapax dubietatis & incertitudinis: unde quantumvis habeat media probabilia circa illam veritatem, in illo tamen non producitur opinio.

Urgebis. Intellectus est capax certitudinis, & incertitudinis circa idem: Ergo intellectus est capax scientiæ, & opinionis circa idem. Probatur antecedens. Non magis opponuntur certitudo & incertitudo, quam dolor & lætitia; Sed voluntas de eodem objecto potest habere dolorem & lætitiam: Ergo etiam intellectus circa idem potest habere certitudinem & incertitudinem. Probatur minor. Nam voluntas Christi simul gaudebat & tristabatur de sua passione; Sed passio Christi est unum & idem objectum: Ergo de eodem potest voluntas habere dolorem & lætitiam.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem concessa majore distinguo minorem: Passio Christi est unum & idem objectum: materialiter, concedo; formaliter, nego. Nam in passione Christi plures erant formalitates; erat enim afflictiva Christi, & redemptiva hominum. Ut afflictiva Christi afferebat illi dolorem; ut redemptiva hominum causabat illi lætitiam: unde non sequitur, quod dolor & lætitia cadere possint supra idem objectum formaliter, sed solum materialiter.

ARTICULUS QUINTUS.

Possitne Scientia esse simul cum Fide Divina.

Status quæstionis satis constat ex dictis superiori Articulo. Solum advertendum est, fidem definiri, Cognitionem certam quidem, obscuram tamen, Dei testimonio innixam. Hæc cognitio, non secus ac de scientia dictum est, potest dupliciter considerari. Primo in actu. Secundo in habitu. Fides actualis est actus, quo assentimur rebus revelatis. Fides habitualis est virtus in intellectu residens, qua inclinamur ad assentiendum revelatis. Hoc posito, quærimus, utrum fides,

sive

sive quantum ad habitum, sive quantum ad actum possit esse cum scientia, ita ut eadem veritas ab eodem intellectu possit esse simul scita & credita. Plures extranei affirmant. S. Thomas, Thomistæ omnes, & plures alii negant. Cum enim scientia duo habeat, evidentiam, & certitudinem, [dicitur enim cognitio certa, & evidens [sicut ratione certitudinis expellit opinionem, quæ incerta est; ita ratione evidentiæ excludit fidem, quæ obscura est.

PRIMA CONCLUSIO.

Actus fidei & actus scientiæ non possunt esse simul in eodem intellectu, de eodem objecto. Sic perpetuo docet S. Thomas, nempe *ea, quæ sunt fidei, non posse esse scita*. Omissis ergo authoritatibus, quæ plurimæ referri possent,

Probatur 1. Ratione S. Thomæ 1. 2. qu. 67. art. 3. Quæ opponuntur ex parte subjecti, non possunt esse in eodem subjecto; sed actus fidei & scientiæ opponuntur ex parte subjecti: Ergo non possunt esse in eodem subjecto. Major patet. Quia oppositio est causa incompatibilitatis: unde quæ opponuntur, non possunt se compati in eo, in quo opponuntur. Probatur minor. Subjectum videns, & subjectum non videns opponuntur; Sed subjectum fidei est non videns ea, quæ credit, subjectum vero scientiæ est videns ea, quæ scit; Ergo fides & scientia opponuntur ex parte subjecti. Major patet. Siquidem videre & non videre manifeste sunt opposita. Minor vero probatur. Et in primis, quod subjectum scientiæ sit videns ea, quæ tenet per scientiam, nemo negat; nam scientia est videns rei cognitio. Unde illa, quæ sunt scita, debent esse visa intelligibiliter, id est, evidentia. Quantum vero ad secundam & præcipuam partem, quod scilicet subjectum fidei debeat esse non videns, id est, non habens evidentiam eorum, quæ credit, probatur tum authoritate Apostoli 1. ad Corinth. 13. innuentis, quod ea, quæ sunt fidei, cognoscuntur solum in ænigmate, id est, sunt obscura credenti. Tum authoritate Patrum sæpe inculcantium, *fidem esse non visorum*; unde Augustinus, *Quid est fides? credere, quod non vides*. Tum demum ex definitione fidei, quam tradidit S. Paulus ad Heb. 10. dicens: *Fides est argumentum non apparentium*: Ergo de ratione fidei est, ut ea, quæ creduntur, non sint visa; sed obscura credenti.

Resp.

Respondebis, intellectum posse simul esse videntem & non videntem eandem veritatem, in quantum illam attingit per diversa media. Est enim videns, quatenus eam attingit per medium scientificum; & est non videns, quatenus illam attingit per testimonium dicentis, quod est medium creditivum.

Sed contra. Fides exigit essentialiter, ut intellectus simpliciter & omni ex parte non videat ea, quæ sunt fidei: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Ea, quæ sunt fidei, debent esse obscura & ænigmatica respectu credentis, ut expresse dicit S. Paulus, & patet ex locis citatis; Sed ex quocunque capite aliquid fit evidens, non potest amplius dici ænigmaticum & obscurum ei, qui illud videt: Ergo fides essentialiter exigit, ut ea, quæ sunt fidei, ex nulla parte sint visa, seu evidentia. Probatur minor. Tum quia obscuritas & inevidentia est mera privatio: unde ex quocumque capite oriatur evidentia alicujus veritatis, fugatur obscuritas circa illam, nec amplius potest dici *inevidens* & *obscura*. Tum quia alias sequeretur, ea, quæ sunt nobis notissima, posse dici ænigmatica, quia non percipiuntur ex aliquo capite; sicque dici posset magnum ænigma, *modo diem esse*, quia licet diem oculis evidenter percipiamus, non tamen ipsum percipimus auribus: Ergo ut aliqua res dicatur alicui obscura, debet esse ei inevidens ex omni capite.

Probatur 2. Conclusio egregia ratione S. Thomæ Qu. 14. de Veritate, ar. 9. Fides exigit, ut intellectus assentiatur rei creditæ ex confidentia luminis alieni, & quasi captivatus per authoritatem dicentis: Atqui ex quocumque capite intellectus habeat evidentiam rei, non assentitur ipsi quasi confidendo in alieno lumine, & se ipsum captivando sub alterius authoritate, sed ut confidens in proprio lumine, & jam de veritate ex se ipso securus: Ergo intellectus ex quocumque capite habeat evidentiam rei, non retinet amplius fidem circa illam. Major constat. Tum ex ipso nomine; nam fides dicta est *a fidendo*, eo quod scilicet per eam assentiamur rebus, non quasi securi de illis per lumen nostrum, sed quasi confidentes in veracitate dicentis, & nosmetipsos voluntarie captivantes sub illius authoritate. Tum ex Apostolo dicente: *intellectum credentem captivari in obsequium fidei*: ut autem explicat S. Thomas, captivus est, qui non est sub propria jurisdictione, sed retinetur extra proprios terminos per potestatem extraneam. Terminus autem, in quo naturaliter quiescit intellectus, est evidentia rei; & ideo intellectus credens dicitur *captivus*, *quia* cum sit extra naturalem termi-

num,

mum, scilicet extra evidentiam rei, attamen rei assentitur, quasi alligatus per alienam authoritatem. Minor vero, quod scilicet intellectus habens evidentiam rei cui assentitur, non sit amplius captivus & confidens in alieno lumine, declaratur. Tunc enim proprios terminos attingit, scilicet evidentiam, & per se ipsum est certus: Ergo non censetur amplius *captivus & confidens in alieno lumine*, sed certus ex proprio lumine; & ideo D. Paulus dicit, fidem in patria evacuandam esse, non quod præcise per testimonium Dei id fiat evidens in patria, quod erat sub illo obscurum in via; sed quia per beatificum lumen illustratus intellectus adhærebit divinæ veritati, non quasi confidens testimonio Dei dicentis, sed quasi de illa per proprium lumen securus.

SECUNDA CONCLUSIO.

Habitus scientiæ & fidei non possunt esse simul in eodem, respectu ejusdem objecti.

Probatur. Non est possibile, ut idem subjectum sit habitualiter inclinatum ad actus oppositos; Sed actus fidei & scientiæ sunt oppositi, ut constat ex prima conclusione: Ergo intellectus non potest habere simul habitus inclinantes ad ejusmodi actus. Sicut actus fidei exigit, ut intellectus non sit actu videns id, quod credit; ita habitus fidei exigit, ut intellectus non sit habitualiter videns id, quod credit; Atqui per habitum scientiæ intellectus sit habitualiter videns; Ergo cum habitu scientiæ non potest esse habitus fidei.

TERTIA CONCLUSIO.

Habitus fidei potest esse cum actu scientiæ, modo talis actus nullum producat habitum.

Sic censet S. Thomas, qui 2. 2. quæst. 175. ar. 3. ad 3. loquens de raptu, in quo Paulus vidit clare Deum, & habuit scientiam Beatorum, sic ait: *Quia Paulus non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum,* [id est, actum scientiæ beatificæ] *consequens est, ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo habitus.*

Probatur conclusio, tum ratione, tum exemplis. Ratione quidem. Cum enim scientia expellat fidem, co-

mo-

modo expellitur fides, quo introducitur scientia: Ergo si scientia solum introducatur per modum transeuntis & quoad actum, expellet solum fidem quoad actum. Exemplis quoque. Sic quia ignis non introducit calorem in ferro, nisi per modum actus transeuntis, relinquit illud semper habitualiter dispositum ad frigiditatem. Sic quia manus sursum projiciens lapidem non imprimit ipsi inclinationem habitualem ad sursum, sed solum motionem actualem transeuntem, lapis quantumvis actu tendat sursum, semper tamen remanet habitualiter inclinatus deorsum. Sic quia unicus actus injustitiæ non producit habitum injustitiæ, cum tali actu manere potest habitus justitiæ. Itaque actus non excludit habitum, nisi in quantum producit contrarium habitum.

Objic. 1. Philosophus Christianus demonstrative scit dari Deum, & tamen idem tenet per fidem: Ergo de eodem habet fidem & scientiam. Antecedentis prima pars supponitur; secunda probatur. Quilibet Christianus, etiam Philosophus, tenetur credere omnes Articulos fidei: Sed primus Articulus fidei est, quod Deus sit: Ergo Christianus Philosophus tenetur id credere.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo: Christianus tenetur credere omnes Articulos fidei, quando sunt sibi credibiles, concedo; quando sunt sibi evidentes, nego. Tunc enim desinunt esse Articuli fidei respectu illius: nam fides est de rebus obscuris, ut supra dictum est.

Instabis. Qui non credit unum Articulum, est infidelis: Ergo si Philosophus non crederet Deum esse, esset infidelis.

Respond. Distinguo antecedens: Qui non credit unum Articulum est infidelis, si non credat negando illum, concedo; si non credat sciendo illum, nego.

Urgebis. D. Paulus ad Hebr. 11. dicit, *Oportere accedentem ad Deum credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit*; Sed Philosophus debet ad Deum accedere, sicut & alii fideles: Ergo debet credere Deum esse.

Resp. dictum Apostoli intelligendum esse de Deo, ut authore & remuneratore supernaturali; nam fides Dei ut authoris naturalis non est necessaria ad justificationem, nisi per accidens in eo, qui illum non cognoscit per scientiam. Unde Angeli nunquam habuerunt fidem de Deo, ut authore naturali, & tamen justificati sunt.

Objic. 2. Si Philosophus Christianus non haberet fidem de Deo ut authore naturali, minus certus esset de existentia Dei, quam rusticus: Ergo esset deterioris

ris conditionis. Probatur antecedens. Assensus fidei est certior omni scientia: Sed rusticus tenet per fidem Deum esse, Philosophus vero per scientiam: Ergo Philosophus est minus certus, quam rusticus.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo majorem: Assensus fidei est certior scientia, sola, concedo; scientia per testimonium Dei confortata, nego. Solutio est Capreoli. Philosophus enim fidelis tenet Deum esse per duplex medium, divinam scilicet authoritatem, & scientificam demonstrationem: unde scientia ejus confortatur a divina authoritate, a qua recipit certitudinem supernaturalem; sicut virtutes morales acquisitæ recipiunt supernaturale meritum ex subordinatione ad Charitatem. Solutio fundatur in S. Thoma a. 2. qu. 4. art. 8. ad 2. ubi dicit: *Quod aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur.* Ex quo patet quod scientia potest confortari per testimonium dicentis.

Instabis. Ergo talis Philosophus habet assensum fidei simul cum actu scientiæ. Probatur consequens. Assensus ille est fidei, qui innititur divinæ authoritati; Sed talis Philosophus, licet habeat scientiam, quod Deus sit, adhuc tamen innititur divinæ authoritati: Ergo, &c.

Resp. Nego consequens. Ad probationem distinguo majorem: assensus ille est fidei, qui innititur authoritati divinæ, ut motivo assentiendi rei aliunde obscuræ, concedo; ut confirmanti id, quod aliunde est evidens, nego. Ut enim assensus aliquis sit actus fidei, necesse est, ut fit totaliter propter authoritatem dicentis, per quam intellectus captivetur ad assentiendum iis, quæ sibi ignota sunt, ut supra dictum est.

Addunt præterea quidam, Philosophum Christianum habere certitudinem fidei de existentia Dei. Tum quatenus continetur in aliis creditis, v. g. in mysterio Trinitatis. Tum quia habet judicium actuale formatum per fidem, quo judicat, ejusmodi articulum esse omni veritate naturali certiorem. Tum quia semper est in præparatione animi ad illum credendum, si scientiam amitteret: semper enim retinet apud se fundamentum & columnam veritatis, scilicet divinam authoritatem, ad quam, deficiente ratione, confugere possit, sicque credere: nam in hac vita intellectus humanus adeo debilis est, ut in apertissimis veritatibus sæpe vacillet, sicut videre est in antiquis Philosophis, qui licet acutissimi, attamen circa divina graviter erraverunt: & modo viri aliunde docti, sibi semel fidem perdidere, in

in immanes errores incidunt. Et ideo propter hanc humani ingenii infirmitatem datum est nobis lumen fidei, quod & nos circa ea, quæ humanum captum superant, instrueret; & circa ea, quæ aliqualiter a nobis sciri possunt, ut circa Dei providentiam, immortalitatem animæ, & morum doctrinam, confirmaret.

APPENDIX.

De Ente rationis.

QUæ de Ente rationis dicenda occurrunt duobus complectemur articulis, in quorum primo quæretur, an quid, & quotuplex sit Ens rationis. In secundo, a quo formetur.

ARTICULUS PRIMUS.

An, quid, & quotuplex sit Ens rationis.

DIco 1. Datur ens rationis. Conclusio adeo certa est, ut mirum sit, ab aliquibus negari.

Probatur. Nomine *Entis rationis* nihil aliud intelligitur, quam quod habet solum *esse* in apprehensione rationis. Cum enim ens dicatur ad *esse*, sicut id, quod habet *esse* in rerum natura, dicitur *ens reale*; ita cujus *esse* totum consistit in apprehensione rationis, jure dicitur *ens rationis*; Atqui datur aliquid, quod cum nullum prorsus *esse* habeat inter res naturales, aliquod tamen obtinet in apprehensione rationis: Ergo datur ens rationis. Probatur minor. 1. Experientia, quippe sentimus, nos plerumque ea, quæ minime sunt in natura, quasi essent, apprehendere, sicque dare illis aliquod *esse* apprehensum & objectivum: unde loquimur de illis ut de entibus, ut cum dicimus, *tenebras operire terram*; *mortem esse januam melioris vitæ*; *esse privationem in Sanctis*, &c. Quippe constat, meras privationes esse, quæ non habent aliud *esse*, quam in apprehensione.

fione. 2. Ratione Quia ea est intellectus humani fœcunditas, ut possit formare aliquod *esse*; ut cum varios respectus & ordines excogitat inter ea, que secundum naturam minime ordinata sunt invicem, puta respectum prædicati, subjecti, medii, majoris extremi, &c. Sed cum aliunde nihil possit ad extra parturire, quippe, ut inquit Aristoteles, *Propter nostrum intelligere nihil mutatur in rebus*, tota illa interior fœcunditas, ad instar ovi subventanei, non effundit aliquod *esse* reale, sed solum *esse* rationis, id est, totum in apprehensione intellectus consistens.

Objic. Ens rationis non habet causam: Ergo non datur. Probatur antecedens. Vel enim illa causa esset realis, vel rationis: Si realis, effectus ejus debet illam imitari, ac proinde esse realis: Si rationis, de illa causa rursus quæretur, an sit ab alia causa vel rationis, vel realis.

Resp. Ens rationis habere causam eo modo, quo est: unde quia non est nisi in apprehensione, ideo non habet causam nisi apprehendentem. Et hæc quamvis sit causa realis, non tamen producit ens reale, quia non agit per actionem effusivam *esse* ad extra, sed solum ejus apprehensivam ad intra; atque adeo dare tantum valet *esse apprehensum*.

Dico 2. Ens rationis definitur, Quod habet *esse* objective tantum in intellectu.

Declaratur definitio. Tripliciter aliquid potest esse in intellectu, subjective, effective, & objective. Ea sunt subjective in intellectu, quæ ipsi inhærent tanquam accidentia subjecto, ut habitus, & species intelligibiles. Ea sunt effective in intellectu, quæ ab illo producuntur tanquam motus vitales ab eo physice procedentes, ejusmodi est ipsa intellectio. Ea vero sunt objective in intellectu, quæ ab illo pure apprehenduntur. Ens igitur rationis est, quod habet tantum esse objective in intellectu, id est, cujus totum *esse* in eo consistit, ut apprehendatur. Ex quo infertur, non esse meram denominationem extrinsecam, sed aliquid ad modum entis apprehensum.

Dico 3 Ens rationis aliud est fundatum, aliud vero sine fundamento inventum.

Conclusio patet. Nam intellectus aliquando rationabiliter & ipsis rebus ita exigentibus novos adinvenit respectus: ut postquam distinxit hominem in *animal* & *rationale*, consequens est, ut utrumque conceptum invicem comparet; animal quidem ut superius; rationale vero ut inferius: hæc entia rationis dicuntur *fundata*. Aliquando vero sine necessitate ad libitum intelle-

lectus varia fingit, & invicem comparat, ut comparando varias partes animantium ad unum totum facit Chimæras, Centauros, & alia ejusmodi gratis excogitata: & hæc entia rationis dicuntur *non fundata*.

Ens rationis fundatum dividitur in carentiam formæ ad modum formæ conceptum, & relationem rationis. Cum enim intellectus non modo de ente, sed etiam de non ente disputet, ut de morte, de tenebris, &c. necesse est, ut illas carentias entis apprehendat ad modum entis; ut quando dicit, *Mortem esse omnium terribilium terribilissimum, Vacuum esse inimicum naturæ*, istas negationes exprimit, quasi essent aliquid: unde facit primum ens rationis scilicet carentiam entis ad modum entis apprehensam. Præterea etiam cogitur distinguere res in varios conceptus, quos deinde invicem ordinat: & sic facit relationes *rationis*.

Carentia dividitur in Negationem & privationem: Negatio est carentia formæ in subjecto non apto, vel sine subjecto; sic cœcitas in lapide dicitur *negatio*, & ipsum nihilum est etiam negatio. Privatio vero est carentia formæ in subjecto apto, ut cœcitas in homine, tenebræ in aere non sunt meræ negationes, sed privationes.

Relatio rationis sub se comprehendit omnes respectus, quos ratio adinvenit in rebus cognitis: qui quidem respectus, si ordinentur ad cognoscendam veritatem scientifice, dicuntur *secundæ intentiones*, & pertinent ad Logicam: si vero ordinentur ad orn. tum sermonis, ut fit magis persuasivus, pertinent ad Rhetoricam: si demum ordinentur ad congruitatem locutionis, pertinent ad Grammaticam.

ARTICULUS SECUNDUS.

Quæ Facultas efficiat Ens rationis.

Dico 1. Nec sensus externi, nec interni, nec Voluntas, sed solus intellectus efficit ens rationis.

Probatur. Ens rationis est, quod habet tantum esse objective in apprehensione rationis; Sed nec sensus externi, nec interni, nec voluntas dari possunt suo subjecto, ut habeat tantum esse objective in ratione; id enim solius rationis actu efficitur, ut constat ex terminis: Ergo nequeunt efficere ens rationis.

Confirmatur. Ens rationis fit apprehendendo non

ens

ens ad modum entis: Ergo fit ab ea sola facultate, quæ rationem entis apprehendit. Atqui sola mens apprehendit rationem entis; ejus enim solius objectum est ens: Ergo sola facit ens rationis.

Objic. Sæpe sensus externus apprehendit ea, quæ non sunt in re, quasi essent. Ut oculus etiam umbram videt, quæ in re nihil est, & in picturis planis videt prominentias, ac distantias inter objecta, quæ prope sunt & plana: Ergo facit ens rationis, aut potius ens sensibile fictum cujus totum *esse* est in apprehensione Sensus.

Respond. Nego in his, sensum apprehendere, quæ non sunt, quasi essent. Oculus umbram, quasi esset, non videt, sed vel colorem minus illuminatum vel illuminationis extrema, ultra quæ dum nihil videt, dicitur abusive umbram videre, cum tamen re ipsa nihil videat. Cæterum umbram & tenebras puras non videre vel eo constat, quod dum sumus in prefunda nocte, nihil magis videmus apertis, quam clausis oculis. In picturis vero prominentias & distantias non fingit, ubi non sunt, sed speciem ejus, quod re ipsa est, excipit; taliter tamen modificatam, ut modificari solet, cum emittitur ab objectus prominentibus & inter se distantibus: ex quo sequitur in sensu communi judicium, quale solet sequi ex speciebus emissis ab objectis remotis, & distantibus.

Instabis. Imaginatio pleraque fingit, ut Centauros, Chimæras, montes aureos: Ergo facit entia rationis, aut certe imaginaria.

Resp. Distinguo: Hæc fingit apprehendendo non ens ad modum entis, nego; componendo ex variis speciebus realibus tertiam speciem realem, concedo. Ut enim pictor miscendo colores Chimæram, repræsentat; sic imaginatio eandem fingit miscendo species entium realium. Sed ut pictura chimeræ non est ens rationis, sic nec ejus Phantasma imaginatione formatum:

Dices. Cur ergo Chimeræ dicitur ens rationis?

Resp. Quia in Chimæra duo sunt. 1. Phantasma reale, ex variis partium animalium phantasmatis conflatum, & hoc proprie pertinet ad imaginationem: 2. Ordo quidam apprehensus inter partes animalium, quæ re ipsa invicem non ordinatur & hic ordo, in quo formaliter consistit Chimæra, est ens rationis: at non fit ab imaginatione, sed ab intellectu, cujus solius est ordinare, quæ re ipsa non sunt invicem ordinata.

Dico 2. probabile est intellectum Angelicum posse, facere ens rationis, saltem aliquod, etsi non omne.

Probatur. Angelus distinguit attributa Dei, quæ non sunt in se distincta. Sed talis distinctio est ens rationis: Ergo

Ergo facit ens rationis. Major constat. Nam intellectus angelicus, cum sit limitatus, non potest concipere unico conceptu totum Deum; proindeque cogitur ormare in Deo plures conceptus, & illum in varia attributa distinguere. Minor probatur. Ens rationis est, quod habet tantum esse objective in intellectu: Sed illa distinctio habet tantum esse objective in intellectu: Ergo est ens rationis.

Resp. Angelum concipere quidem attributa Dei diversis actibus, non tamen concipere illa ut distincta; nec proinde facere ens rationis.

Sed contra. Licet Angelus non cognoscat attributa Dei ut distincta in re, bene tamen ut distincta in suo conceptu, in quantum de illis habet conceptus objectivos distinctos.

Dico 3. Intellectus divinus non facit entia rationis. Conclusio communior est inter Thomistas.

Probatur. Cognitio formativa entis rationis est essentialiter imperfecta: Ergo non competit Deo. Probatur antecedens. Ens rationis fit cognoscendo rem aliter, quam sit; sed talis cognitio est imperfecta: Ergo cognitio formativa entis rationis est imperfecta. Major constat. Nam ens rationis fit, vel apprehendendo carentiam entis, quasi esset ens; vel referendo ea, quæ non sunt relata: quæ cognitiones, ut patet, cognoscunt rem aliter, quam sit; nam nituntur apprehendere id, quod non est, quasi esset. Minor vero videtur certa. Nam cognitio censetur perfecta, quæ attingit rem, ut est: Ergo illa cognitio est imperfecta, quæ cognoscit rem aliter, ac sit; quæque nititur apprehendere, quasi esset, id, quod de facto nihil est.

Confirmatur ex discrimine, quod est inter intellectum divinum & creatum. Intellectus enim creatus est sterilis ad extra, & non est mensura realitatis eorum, quæ apprehendit, sed magis ab illis mensuratur: unde si objectum, in quod fertur, non habet ex se realitatem, non potest cognoscendo illam ei dare, sed solum dat ei aliquod *esse* apprehensum, quod est merum *esse* rationis, sicque facit entia rationis. At cognitio Dei est causa realitatis rerum, & sicut ejus *approbare* est *facere realiter*, ita sine approbatione cognoscere & apprehendere est reddere realiter possibile: Ergo hoc ipso, quod aliquid est a Deo apprehensum, est ens reale, proindeque implicat, merum ens rationis fieri a Deo, sed quidquid ab eo fit, est reale. Hanc rationem frequenter insinuat D. Thomas, præcipue de Verit. Quæst. 2. art. 8.

Objic. 1. Ex S.Th. 1.p.qu.15.ar.2. ad 3. & 4. Respectus ideales essentiæ divinæ ad creaturas sunt entia ratio-

tionis; non enim sunt reales, ut expresse dicit eo loci: Sed Deus causat tales respectus ex eodem S. Thoma: Ergo facit entia rationis.

Respond. 1. Distinguo minorem: Deus causat respectus ideales, formaliter, apprehendendo aliquam relationem in sua essentia ad creaturas, nego; fundamentaliter, cognoscendo suam essentiam diversimode a creaturis imitabilem, quæ imitabilitas est fundamentum respectuum idealium, quos in Deo formaliter intelligimus, concedo.

Resp. 2 Distinguo majorem: respectus ideales Dei ad creaturas sunt relationes rationis, respectus ideales cogniti per modum relationum exsistentium subjective in Deo, concedo; cogniti per modum relationum in Deo solum terminative exsistentium, nego. Et similiter ad minorem: Deus causat tales respectus, eos apprehendendo ad modum relationum in sua essentia subjective exsistentium, nego; eos apprehendendo per modum relationum in creaturis subjective, in sua vero essentia terminative exsistentium, concedo. Et nego consequentiam. Explicatur. Duobus modis potest Deus intelligi respicere creaturas & ad illas comparari. Primo tanquam relatus ad ipsas, ita ut relatio sit in Deo subjective, & in creatura terminative. Secundo tanquam terminans relationem, quæ est subjective in creatura. Fateor quidem, quod primo modo concipere in Deo respectum ad creaturas est facere relationem rationis: quia Deus non potest esse subjectum relationis realis ad creaturam. Attamen concipere secundo modo respectum in Deo non est facere ens rationis, nisi fundamentaliter. Deus autem non facit respectus ideales quasi concipiendo in sua essentia relationem ad creaturas, cum non dicat ad illas relationem, sed dicitur facere ideales respectus & comparare suam essentiam ad creaturas, in quantum cognoscit in creaturis esse relationem ad suam essentiam, quam imitantur & participant, ita ut ille respectus dicat relationem & subjective in creatura, & terminative in essētia divina exsistentē.

Instabis. Illa solutio est expresse contra S. Thomam: Ergo non explicat ejus authoritatem. Probatur antecedens. 1. Quia D. Thomas expresse dicit, respectus illos *esse in Deo, & non in creaturis*; cujus oppositum solutio tenet. 2. Quia dicit illos respectus *non esse reales, sed intellectos a Deo*; solutio autem explicat Div. Thomam de aliquo respectu reali, quamvis realiter Deo non inhærente. 2. Quia D. Thomas dicit, tales respectus *causari ab intellectu divino comparante essentiam suam ad creaturas*; cum e contra solutio dicat, causari in rebus, ex eo quod Dei essentiam respiciant.

Respond.

Respond. Nego antecedens. Ad primam probationem respon. solutionem admittere, respectus ideales esse in Deo, & non in creaturis. Non tamen sunt in eo tanquam respectus ut ita dicam, activi, referentes ipsum ad creaturas: sed passivi competentes ipsi, ex eo quod sit varie imitabilis a creaturis, sicque ab illis respiciatur ut exemplar.

Ad 2. Resp. Tales respectus idcirco non esse reales, sed intellectos tantum a Deo, quia non dicunt antiquam relationem in Deo, sicut respectus personales, ut ibidem ait D.Thomas, sed solum in eo consistunt, ut essentia Dei intelligatur per connotationem ad creaturas, seu, ut loquitur S. Thomas 1. par. qu. 13. art. 7. *apprehendatur ut terminus relationis creaturarum*.

Ad 3. Respond. Respectus illos causari etiam ab intellectu divino, quia in eo consistit ratio ideæ, ut scientia Dei intelligatur varie imitabilis a creaturis, proindeque cum connotatione ad creaturas. Sed de his accuratius Theologi.

Objic. 2. Cognoscere ens rationis est ipsum facere: Sed Deus cognoscit ens rationis; nam cognoscit syllogismos, & cognitiones, quas habent homines quæ plerumque terminantur ad ens rationis; Ergo facit ens rationis.

Resp. Distinguo majorem: Cognoscere ens rationis est illud facere, cognoscere practice, concipiendo ad modum entis id, quod non est, sicque illi affingendo esse objectivum, concedo; cognoscere pure speculative, ut factum ab alio, nego. Itaque ille, qui rationem entis non enti affingit, dicitur proprie cognoscere ens rationis practice, ac illud facere. Sed qui videt, alium affingere rationem entis non entis, non propterea facit ens rationis, sed videt fieri ab alio, & sic speculative solum illud cognoscit. Deus autem non sic cognoscit ens rationis, ut ipse non enti rationem entis affingat; sed solum videt, hoc nos facere.

Obiic. 3. Deus cognoscit privationes, ut mortem, & tenebras, per modum entis: Ergo facit ens rationis. Probatur antecedens: quia quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur.

Respond. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo: Quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur, si cognoscatur in se ipso esse aliquid, concedo; si non cognoscatur in se ipso esse aliquid, nego. Deus autem non cognoscit mortem in se ipsa, quasi esset aliquid, sed cognoscit eam in ipsa vita, in quantum cognoscit, mortem non esse vitam. Unde dicit D. Dionysius, *Deum cognoscere tenebras per lucem*.

Quæres, qua specie cognoscatur ens rationis.

Res.

Respond. In primis non cognosci per speciem impressam propriam. Nam cum in re non sit, nequit aliquid imprimere intellectui. Nec etiam cognoscitur per speciem expressam ipsi propriam, sed appropriatam ab intellectu. Fit enim, quatenus intellectus rationem entis abstractam ab ente reali, immo ab ipsa realitate, nempe ab *esse*, aut *non esse* extra intellectum, attribuit iis, quæ re ipsa non sunt; sicque iis tribuit *esse* aliquod objectivum in sola ejus apprehensione consistens. Et sic dicitur, Ens rationis cognosci per speciem alienam; idest, per speciem, quæ originative est entis realis, sed quæ ab ipsa realitate abstracta fuit per intellectum, & affingitur, ubi re ipsa non est.

Sed de rebus Philosophicis hactenus. In quo quidem Opere si quid a me peccatum est, humanæ conditionis memor ignosce: Si quid boni, eo utere, ut dono per Angelicum Doctorem nobis a Deo concesso, a quo est omne bonum & verum. Ipsi gloria in secula. Amen Quæ vero scripsi, omnia Sanctæ Romanæ Ecclesiæ judicio libentissime submitto.

Finis Tomi IV. ac Totius Operis.